मराठीचा विकास : महाराष्ट्राचा विकास

राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे संगणकीकृत

मराठीचा विकास: महाराष्ट्राचा विकास
नोंदणी क्र. एफ.१६०९४(मुंबई)

सत्यमेव जयते
महाराष्ट्र शासन
मराठी भाषा विभाग
राज्य मराठी विकास संस्था
एल्फिन्स्टन तांत्रिक विद्यालय, ३, महापालिका मार्ग,
धोबीतलाव, मुंबई – ४००००१ दूरध्वनी : (०२२) २२६३१३२५ / २२६५३९६६
संकेतस्थळ https://rmvs.marathi.gov.in इ-पत्ता rmvs_mumbai@yahoo.com

स्वातंत्र्याचा अमृत महोत्सव

<u>निवेदन</u>

राज्य मराठी विकास संस्था, मुंबई ही महाराष्ट्र शासनाने स्थापन केलेली स्वायत्त संस्था आहे. मराठी भाषा विभागाच्या पत्राप्रमाणे (संदर्भ क्र. मसंस २०१६/प्र.क्र.११५/२०१६/भाषा-२, दि. ३ जानेवारी, २०१७) राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे '**महाराष्ट्रातील मराठी संशोधन मंडळ/ संस्थांना अर्थसाहाय्य योजना**' कार्यान्वित करण्यात आली असून या योजनेअंतर्गत महाराष्ट्रातील मराठी भाषा, साहित्य व संस्कृती वृद्धिंगत होण्यासाठी काम करणाऱ्या महाराष्ट्रातील मान्यताप्राप्त मंडळ/ संस्थांना अर्थसाहाय्य करण्यात येते.

सदर प्रकल्पांतर्गत प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई यांना राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे नवभारत मासिकांचे ऑक्टोबर १९४७ ते सप्टेंबर २०१७ पर्यंतच्या अंकांचे संगणकीकरण करून ते सार्वजनिकरीत्या आणि विनामूल्य उपलब्ध करून देण्यासाठी अर्थसाहाय्य करण्यात आले होते. याअंतर्गत सदर अंकांचे संगणकीकरण करण्यात आले असून **प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई यांनी हे अंक जतन केलेले असल्यामुळेच आपल्याला संगणकीय स्वरूपात उपलब्ध होत आहेत.**

या अंकांच्या पीडीएफ प्रती आपण विनामूल्य उतरवून घेऊ शकता. असे करताना खालील सूचना लक्षात घेऊन त्यांचे पालन करावे.

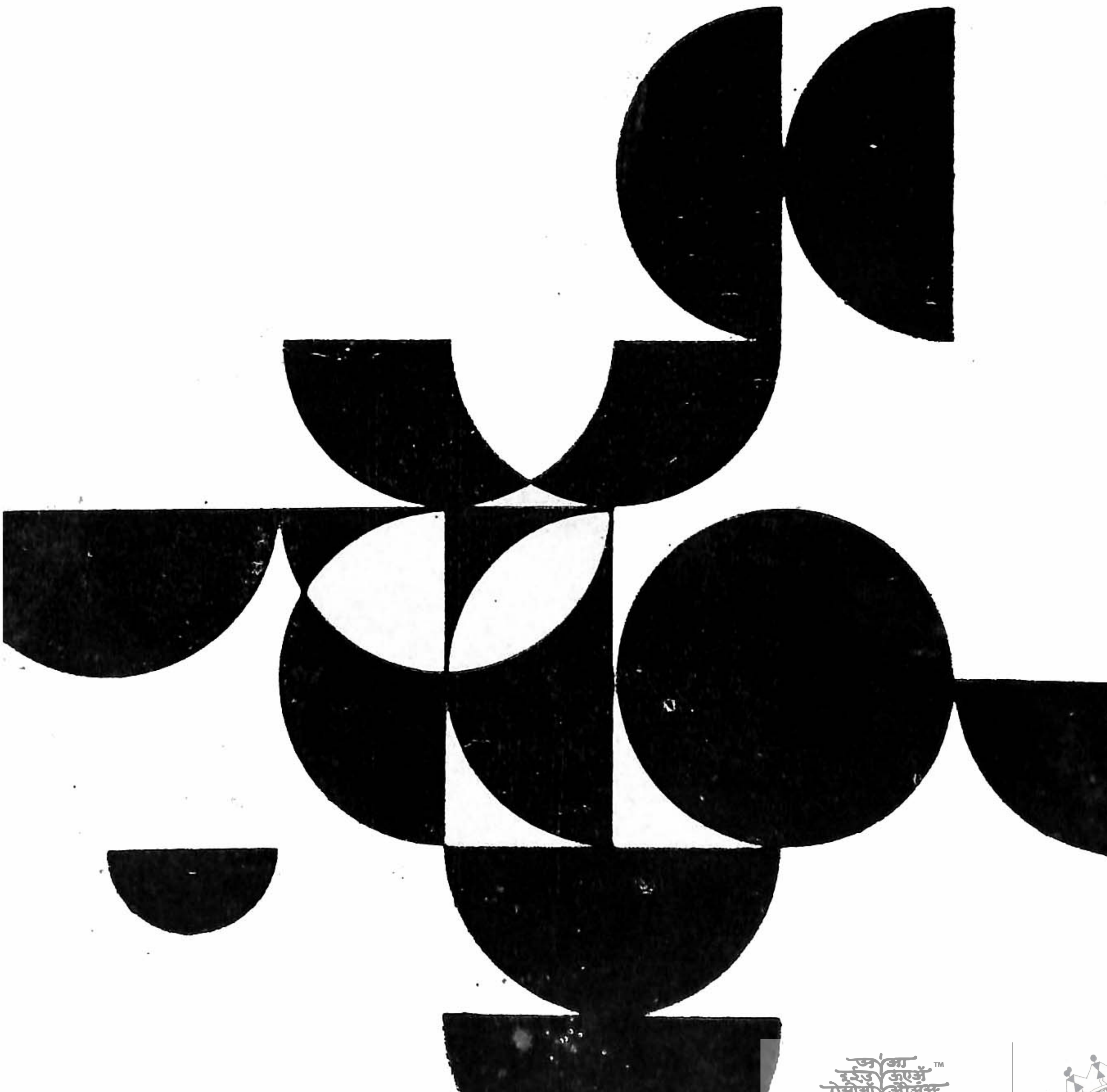
१. सदर ग्रंथांच्या पीडीएफ प्रती या वैयक्तिक वापरासाठी विनामूल्य उतरवून घेता येतील तसेच इतरांनाही विनामूल्य देता येतील. पण कोणत्याही कारणासाठी त्याचा व्यावसायिक वापर करता येणार नाही.
२. सदर ग्रंथांचे दुवे इतरांना देताना त्यासाठी कोणतीही रक्कम आकारता येणार नाही.
३. पीडीएफ प्रतींवर असलेली राज्य मराठी विकास संस्था, मुंबई व प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई यांची मुद्रा आपणास काढता येणार नाही.
४. आपल्या अभ्यासासाठी, संशोधनासाठी या सामग्रीचा उपयोग करताना आपण योग्य तो श्रेयनिर्देश केला पाहिजे.

वरील अटींचा भंग झालेला आढळल्यास कायदेशीर कारवाई करण्यात येईल.

स्पष्टीकरण : सदर सामग्री ही केवळ ऐतिहासिक दस्तऐवज म्हणून उपलब्ध करण्यात आली असून या सामग्रीतून व्यक्त होणारी मते, विचारसरणी इ. त्या त्या लेखक, संपादक इ. कर्त्यांची आहे. त्यांपैकी कोणतेही मत, विचारसरणी इ. यांचा पुरस्कार महाराष्ट्र शासन, मराठी भाषा विभाग, राज्य मराठी विकास संस्था व प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई यांपैकी कुणीही करत नसून त्या त्या मताचे वा विचारसरणीचे दायित्व उपरोक्त विभागांवर असणार नाही.

वर्ष ३४
मे १९८१
अंक ८

नवभारत



अनुक्रमणिका

महाराष्ट्र राज्य साहित्य संस्कृती मंडळ पुरस्कृत
प्राज्ञपाठशाला मंडळ वाई, संचालित मासिक

नवभारत

वर्ष ३४। अंक ८। मे १९८१
किंमत २ रुपये। वार्षिक वर्गणी १८ रुपये

संपादक

मे. पुं. रेगे

व्यवस्थापकीय पत्रव्यवहार :
पां. गो. आपटे,
व्यवस्थापक 'नवभारत' मासिक
द्वारा : प्राज्ञ प्रेस, वाई-४१२ ८०३
(जि. सातारा)

नवभारत

मे १९८१

अनुक्रम

लेखक-परिचय

Δ **लक्ष्मणशास्त्री जोशी :** विद्वान, विचारवंत, लेखक व मराठी विश्वकोशाचे प्रमुख संपादक, वाई–४१२ ८०३. Δ **अनिरुद्ध कुलकर्णी :** कवी, चिकित्सक लेखक व काँटिनेंटल प्रकाशनचे मालक, काँटिनेंटल प्रकाशन, विजयानगर कॉलनी, पुणे-३०. Δ **व. त्रि. चिपळोणकर :** मराठी विश्वकोशातील भौतिकीचे अभ्यागत संपादक, भौतिकीचे निवृत्त प्राध्यापक (इन्स्टिटयूट ऑफ सायन्स, मुंबई); फ्लॅट १०६, अभिनव अपार्टमेंट, ९९६ नवी पेठ, पुणे–३०. Δ **देवीदास मुळे :** राज्यशास्त्राचे प्राध्यापक, बिर्ला महाविद्यालय, कल्याण (जि. ठाणे). Δ **जयवंतराव चौधरी :** किसन वीर महाविद्यालय, वाई येथे वाणिज्य विषयांचे प्राध्यापक व विभागप्रमुख; किसन वीर महाविद्यालय, वाई–४१२ ८०३. Δ **विद्युत भागवत :** लेखिका -कथा, कविता, परीक्षणे, निबंध असे लेखन, भाषाशास्त्राच्या अभ्यासक, पुणे. Δ **अशोक कृष्णाजी जोशी :** प्राध्यापक, पोस्ट ग्रॅज्युएट सेंटर ऑफ इन्स्ट्रक्शन अँड रिसर्च, पणजी.

संपादकीय—

चिंतन आणि मुक्ती

ज्यांना मूलगामी समाजपरिवर्तन घडवून आणायचे आहे असे लोक आज जगात लक्षणीय संख्येने ठिकठिकाणी आहेत. ही आकांक्षा आणि ती साधण्यासाठी योजण्यात येणारे कार्यक्रम ही मुख्यतः प्रबोधनकालीन विचारांची आणि मार्क्सची वैचारिक देणगी आहे.

ज्या समाजव्यवस्थेमध्ये माणूस वाढतो आणि जगतो आणि जिच्यात त्याची जगण्याची रहाटी आखलेली असते ती 'दिलेली' गोष्ट असते, आणि म्हणून जी स्वीकारली पाहिजे अशी ती गोष्ट असते हा प्राचीन दृष्टिकोण झाला. जग जसे आहे तसे ते आहे, आणि जी समाजव्यवस्था आहे तो ह्या जगाचा भाग आहे. आपण जगात येतो आणि वसतो. आपण जग घडवीत नाही. जग पूर्वापार आहे आणि त्याच्यातील आपली वसती आटोपल्यानंतरही ते पूर्वापार आहे तसेच रहाणार आहे. आपण मेलो म्हणून जग बुडत नाही. आपण डोळे मिटल्यामुळे जग अंधारात बुडत नाही. आपण अंधारात बुडतो.

हे जग (आणि त्याचा भाग असलेली समाजव्यवस्था) आपल्याला करकचून बांधून ठेवीत नाही. काही प्रमाणात ते आपल्याला हालचाल करायला मोकळे ठेवते. हे आपल्या स्वातंत्र्याचे क्षेत्र. आपण मोकळ्या जागेत फिरू शकतो. कठीण खडकातून आपण आरपार जाऊ शकत नाही; पण त्याला वळसा घालून जाऊ शकतो. किंवा छिनीने तो मध्ये फोडून त्याच्यातून वाट काढू शकतो. हे कष्टाचे काम असते. पण खडक फार कठीण नसला आणि छिनी बळकट असली, तर ते पार पाडता येते. ते साधताना आपण खडकाचा खडकपणा नाहीसा करीत नाही. त्याचा खडकपणा आपण स्वीकारतो आणि तो आपल्याला स्वतःसाठी जेवढे करू देतो ते आपण करतो. काय स्वीकारले पाहिजे आणि ते स्वीकारल्यानंतर केवढे करायची आपल्याला मोकळीक आहे ह्याच्या मर्यादा ओळखण्यात शहाणपणा असतो. जे बदलता येत नाही ते बदलण्याचा प्रयत्न करणे अविवेकी असते आणि जे बदलता येत नाही ते आपल्यासाठी मोकळीकीचे जेवढे क्षेत्र राखून ठेवते त्याचा उपयोग न करणे हेही अविवेकी आहे. कोष्टी असलेल्या माणसाने वेदाध्ययन करून पंडित म्हणून ख्याती मिळविण्याची हाव धरणे मूर्खपणाचे आहे. पण तो उत्कृष्ट कापड विणून लौकिक मिळवू शकतो. तो यज्ञयाग करू शकणार नाही. पण तो भक्तिभावाने देवाला आळवू शकतो.

जे आहे ते बदलता येत नाही आणि म्हणून त्याच्याशी जुळवून घेण्यात शहाणपण असते हा एक दृष्टिकोण. आणि जे खरोखर असते ते नित्य असते किंवा जे नित्य असते तेच खरोखर असते, ते नित्य असते म्हणून ते सत् असते, चांगले असते, आदर्शरूप असते आणि म्हणून त्याला अनुसरण्यात, त्याच्याशी एकरूप होण्यात जीवनाचे श्रेय असते हा वेगळा दृष्टिकोण. जे अनित्य असते ते स्वभावतः दुःखद असते आणि जे नित्य असते ते आनंदमय असते हा भारतीय दृष्टिकोण आहे. प्लेटोच्या दृष्टीप्रमाणेही जे बदलते ते सत् असू शकत नाही, कारण जे आहे, ते सत् आहे ते आत्मविसंगत असू शकत नाही, ते आहेही आणि नाहीही असे असू शकत नाही. आता जे बदलते, उदा. जे हिरव्याचे पिवळे होते, त्याच्याविषयी 'ते (आता) हिरवे आहे' आणि 'ते (आता) हिरवे नाही' अशी दोन्ही विधाने करावी लागतात. म्हणजे ते आत्मविसंगत असते. जे सत् असते ते स्वतःच्या स्वरूपाशी सदैव सुसंगत असते आणि म्हणून ते

अपरिवर्तनीय असते. ह्याच कारणामुळे जे सत् आहे ते परिपूर्ण, आदर्शरूप असते. कारण जो खराखुरा त्रिकोण आहे तो त्रिकोणाचे स्वरूप नेमकेपणे मांडणाऱ्या व्याख्येबरहुकूम असला पाहिजे. ह्या व्याख्येत मांडलेल्या स्वरूपापासून तो यत्किंचित्‌ही वेगळा असला तर तो त्या प्रमाणात खराखुरा त्रिकोण नाही. ह्याचा अर्थ असा, की अपूर्ण त्रिकोण ज्या प्रमाणात अपूर्ण असतात त्या प्रमाणात खरेखुरे त्रिकोण नसतात आणि खराखुरा त्रिकोण हा परिपूर्ण असा त्रिकोण असतो. आणि ह्याच न्यायाने अपूर्ण माणसे, मग ती हाडामांसाची माणसे असली तरी, ज्या प्रमाणात अपूर्ण असतात त्या प्रमाणात खरीखुरी माणसेच नसतात. आणि खराखुरा माणूस हा परिपूर्ण माणूस असतो.

ह्यापासून सरळ निष्कर्ष निघतो तो असा, की अपूर्ण व बदलत जाणाऱ्या वस्तूंचे हे जे इंद्रियगोचर विश्व आहे ते खऱ्याखुऱ्या वस्तूंचे जगच नाही. खऱ्याखुऱ्या वस्तूंचे विश्व, परिपूर्ण, आदर्शरूप, अपरिवर्तनीय वस्तूंचे विश्व हे ह्या इंद्रियगोचर वस्तूंच्या विश्वाहून भिन्न असे विश्व असले पाहिजे. आणि ह्या परिपूर्ण आणि नित्य वस्तूंचे ज्ञान आपल्याला करून देणारी एक ज्ञानशक्ती आपल्यापाशी असली पाहिजे. इंद्रियसंवेदने ज्याप्रमाणे आपल्याला इंद्रियगोचर वस्तूंचे ज्ञान करून देतात, त्याप्रमाणे परिपूर्ण अशा सद्‌वस्तूंचे ज्ञान करून देणारी एक शक्ती आपल्यापाशी असली पाहिजे. ही ज्ञानशक्ती म्हणजे प्लेटोच्या म्हणण्याप्रमाणे विवेकशक्ती.

अपूर्ण आणि परिवर्तनशील अशा वस्तूंचे इंद्रियगोचर विश्व आणि परिपूर्ण आणि नित्य अशा वस्तूंचे विवेकग्राह्य विश्व हे अस्तित्वातील द्वंद्व आहे. आणि त्याला अनुरूप असे द्वंद्व माणसाच्या प्रकृतीत आहे, इंद्रियगोचर वस्तूंशी त्याचा संबंध जुळवून आणणारी त्याची संवेदनशक्ती आणि परिपूर्ण वस्तूंशी त्याचा संबंध जुळवून आणणारी त्याची विवेकशक्ती. धार्मिक भाषेत हे द्वंद्व मांडायचे, तर देह आणि आत्मा असे हे द्वंद्व आहे. देह इंद्रियगोचर वस्तूंशी, इंद्रियसंवेदनांशी आणि त्यांतून निर्माण होणाऱ्या इच्छावासना, सुखदुःखे यांच्याशी निगडित असतो. आत्मा नित्य आणि परिपूर्ण वस्तूंच्या जगाशी संबंधित असतो. देह हा परिवर्तनशील वस्तूंशी संबंधित असल्यामुळे तो कृती करून ह्या वस्तूंना इष्ट ते आकार देऊ शकतो आणि आपल्या इच्छांचे समाधान करू शकतो. जे नित्य आणि अपरिवर्तनीय आहे ते कृत्याचा विषय होऊ शकत नाही, तो केवळ चिंतनाचा विषय होऊ शकतो.

देहाशी संबंधित असला मानवी आत्मा हा अपूर्ण इंद्रियगोचर वस्तूंच्या सान्निध्याने डागळलेला असतो. विवेकशक्तीद्वारा परिपूर्ण व नित्य वस्तूंच्या चिंतनाने तो शुद्ध होतो; ह्या चिंतनात त्याचे श्रेय, मुक्ती असते. बदल आणि नित्यता, इंद्रियसंवेदना आणि विवेक, देह आणि आत्मा ह्या द्वंद्वांप्रमाणेच कृतिशीलता आणि चिंतन हेही एक संबंधित द्वंद्व आहे.

खराखुरा माणूस हा परिपूर्ण असा माणूस असतो आणि म्हणून तो चांगला माणूस असतो. पण प्रत्यक्षात असलेली इंद्रियगोचर, विशिष्ट माणसे अपूर्ण असतात आणि ती बदलत जातात. हाच विचार समाजालाही लावता येईल. प्रत्यक्षात अस्तित्वात असलेले समाज हे नेहमीच अपूर्ण असणार. समजा, ह्या इंद्रियगोचर जगात जर कुणी परिपूर्ण असा समाज घडवून दाखविला तरी तो, इंद्रियगोचर जगात असल्यामुळे बदलत जाणार, आणि परिपूर्ण अशा स्वरूपापासून बदल होणे म्हणजे बिघाड होणे, अवनती होणे. तेव्हा कृती करायची ती सामाजिक बदल थोपवून धरण्यासाठी करायची. कारण सर्वच बदल हे अधिकाअधिक विकृत अवस्थेकडे घेऊन जाणारे असतात. सारांश, माणसाचे खरे श्रेय ह्या इंद्रियगोचर जगापलीकडे असलेल्या विवेकग्राह्य परिपूर्ण अस्तित्वांच्या चिंतनात असते. इंद्रियगोचर वस्तूंचे अस्तित्व हेच मुळी ह्या परिपूर्ण अस्तित्वापासूनचे पतन असते. आपला देह ह्या पतित वस्तूंनी वेढलेला असतो; आपल्या इच्छावासना आपल्याला ह्या पतित अस्तित्वाशी जखडून ठेवतात. पण आपला आत्मा ह्या पतित अस्तित्वापलीकडे असलेल्या विवेकग्राह्य वस्तूंच्या चिंतनाने शुद्ध आणि मुक्त होतो.

तेव्हा जे घडवून आणायचे आहे ते घडविण्यासाठी आवश्यक असलेली कृती करून, ती सिद्धीला नेऊन माणूस आपले श्रेय साधत नाही; तर इच्छा, बदल, कृती, यश आणि अपयश यांच्या पलीकडे असलेल्या परिपूर्ण जगाच्या चिंतनाद्वारा तो आपले श्रेय साधतो. सामाजिक जीवनापुरते पाहिले तर बदल थोपवून धरणे हेच कृतीचे उद्दिष्ट असले पाहिजे; कारण बदल ही प्रकृतीपासून होणारी विकृती असते.

परिपूर्ण अस्तित्व आणि अपूर्ण इंद्रियगोचर वस्तू, आत्मा आणि देह, चिंतन आणि कृती या द्वंद्वांशी जुळणाऱ्या आणखी एका द्वंद्वाचा प्लेटो निर्देश करतो. हे द्वंद्व म्हणजे श्रेष्ठींचा शासक वर्ग आणि सर्वसामान्य लोक यांच्यामधील द्वंद्व, ज्यांना जगण्यासाठी श्रम करावे लागत नाहीत, इतरांनी उत्पादन केलेल्या वस्तूंवर ज्यांचा अधिकार असतो अशा माणसांचा वर्ग आणि उत्पादन करण्यासाठी जे श्रम करतात अशा माणसांचा वर्ग यांच्यामधील द्वंद्व. बदलाविषयी जी भीती आणि द्वेष प्लेटोमध्ये दिसतो, स्थैर्याविषयीची जी आसक्ती दिसते, कृतीविषयी जो खोल निराशावाद दिसतो त्याची मुळे शासक-वर्गाच्या हितसंबंधामध्ये असणे शक्य आहे.

जेव्हा द्वंद्व असते तेव्हा त्याच्यामागे एकता असते. दोन परस्परविरोधी गोष्टी एकत्र आल्याशिवाय द्वंद्व असू शकत नाही. आत्मा आणि देह असे द्वंद्व असायचे झाल्यास ते जसे परस्परविरोधी असले पाहिजेत तसेच एकात्मही असले पाहिजेत. आणि माणसाच्या व्यक्तित्वात ते एकत्र आलेले असतात. विवेक-गम्य, चिरंतन, परिपूर्ण वस्तू आणि इंद्रियगोचर, परिवर्तनशील, अपूर्ण वस्तू असे द्वंद्व असायचे झाल्यास कुठेतरी ही परस्परविरोधी अस्तित्वे एकत्र आली असली पाहिजेत. इंद्रियगम्य वस्तू ही विवेकगम्य वस्तूंची प्रतिबिंबे असतात, विवेकगम्य वस्तूंमधील परस्परसंबंध, ह्या संबंधांची बनलेली विवेकगम्य, तार्किक व्यवस्था इंद्रियगोचर वस्तूंच्या जगात प्रतिबिंबित झालेली असते; हा ह्या दोन जगांना एकत्र सांधणारा दुवा असतो. म्हणून ज्ञानाचे दोन प्रकार असतात. विवेकगम्य वस्तूंच्या व्यवस्थेचे शुद्ध, विवेकजन्य ज्ञान हा एक प्रकार. इंद्रियगोचर वस्तूंचे इंद्रियाधिष्ठित ज्ञान हा ज्ञानाचा दुसरा, कनिष्ठ प्रकार. हे कनिष्ठ ज्ञान हे ज्ञान असते, कारण इंद्रियगोचर वस्तूंच्या जगात विवेकगम्य असलेली तार्किक व्यवस्था प्रतिबिंबित झालेली असते.

आधुनिक काळात विद्येच्या पुनरुज्जीवनानंतर (रीनेसान्स) ऐहिक जग आणि ऐहिक जीवन एका परीने स्वायत्त बनले. निसर्गाचे घटक असलेल्या वस्तू, त्यांना ज्या घटना घडतात त्या घडवून आणणाऱ्या नैसर्गिक शक्ती, ह्या शक्तींच्या कार्याचे नियम ह्यांच्या ज्ञानाला महत्त्व आहे; कारण ह्या ज्ञानाच्या बळावर ऐहिक जीवन सुखी करता येते हा विचार बळावला. ज्ञानाला मूल्य आहे, कारण ज्ञान उपयुक्त आहे. पण ज्ञान हे इंद्रियगोचर जगात, निसर्गात प्रतिबिंबित असलेल्या विवेकगम्य, तार्किक व्यवस्थेचा शोध घेते हा विचारही टिकून होता. ह्या दोन विचारांच्या संगमातून आधुनिक निसर्गविज्ञान उभे राहिले.

प्लेटोप्रमाणे विवेकगम्य, परिपूर्ण अशा सद्वस्तूंचे स्वयंभू विश्व हा इंद्रियगोचर जगाचा, निसर्गाचा आधार होता. निसर्गाचा हा आधार आता गळाला. ईश्वर निसर्गाचा आधार आणि त्याचे परमकारण ठरले. प्लेटोप्रमाणे मूल्य हे विवेकगम्य आणि परिपूर्ण अशा सद्वस्तूमध्ये असते. वस्तू मूल्य-वान असणे, चांगली असणे म्हणजे तिचे स्वतःचे जे स्वरूप असते ते तिच्या ठिकाणी पूर्णपणे सिद्ध झालेले असणे होय. आणि मूल्यवान असणे म्हणजेच सुंदर असणे. तेव्हा प्लेटोमध्ये सत् हेच सौंदर्य होते. विवेक-शक्तीद्वारा ह्या सत्चे, साक्षात् सौंदर्याचे चिंतन करणे हा मुक्तीचा मार्ग होता. ही मुक्ती अपूर्ण, अमंगल अशा इंद्रियगोचर जगापासून, ह्या जगाचा भाग असलेल्या देहापासून आणि चित्तापासून साध-लेली मुक्ती होती; सत्च्या आणि सौंदर्याच्या साक्षात् दर्शनाने साधलेली ती मुक्ती होती.

‘आधुनिक’ दृष्टीप्रमाणे इंद्रियगोचर जगाला, निसर्गाला अशा स्वयंभू मूल्यांचे अधिष्ठान नव्हते; निसर्गात स्वयंभू आणि परिपूर्ण मूल्य अपूर्णपणे प्रतिबिंबित झाले आहे असे मानणे चूक होते.

अनुक्रमणिका

मूल्य केवळ ईश्वरामध्ये आहे. निसर्ग ही ईश्वराची केवळ निर्मिती आहे. माणूस हे ईश्वराचे प्रतिबिंब आहे आणि म्हणून ईश्वराव्यतिरिक्त मूल्य केवळ माणसात आहे. निसर्ग माणसाचे साधन आहे. आणि निसर्गात, 'जगा'त स्वयंभू मूल्य तर नाहीच; पण ह्या स्वयंभू मूल्यांचे प्रतिबिंबही त्याच्यात उमटलेले नाही.

आणि म्हणून माणसाला ज्ञानाद्वारा मुक्ती मिळत नाही. ज्ञान उपयुक्त आहे म्हणून त्याला साधनमूल्य आहे आणि ज्ञान आनंददायी आहे म्हणून त्याला मूल्य आहे. पण ज्ञानाला स्वायत्त असे, स्वरूपाधिष्ठित मूल्य नाही. ज्ञानाला स्वरूपाधिष्ठित मूल्य आहे असे जे मानतात ते अजून प्लेटोच्या मोहिनीतून निसटलेले नसतात.

आणि म्हणून ज्ञानाचा व्यवहार हा केवळ तार्किक व्यवहार आहे. परिपूर्ण असे जे सत् आहे आणि जे परिपूर्ण सत् आहे म्हणून सुंदर आहे, त्याचे साक्षात् दर्शन घडविणारा तो व्यवहार नाही. मूल्य जर जगात नाही तर ते कुठे आहे ? ते माणसात आहे. म्हणजे माणसाच्या इच्छांत, संकल्पांत, त्याच्या ईश्वरावरील प्रेमात आहे, आणि ह्या प्रेमाचा आविष्कार असलेल्या नीतीत आहे. पण नीतिद्वाराही माणसाला मुक्ती मिळत नाही. कारण नीतीमध्ये नैतिक नियमांचे कठोर बंधन असते. नैतिक नियम हे माणसाने स्वतःच स्वतःवर लादलेले असतात आणि म्हणून नैतिक नियमांच्या पालनात माणसाची स्वायत्तता सिद्ध होते हे खरे आहे. पण ह्या स्वायत्ततेला, नैतिकतेला मूल्य असले तरी तिच्यात माणसाची मुक्ती नसते; कारण स्वतःच्या इच्छांचे नैतिक नियमांच्या पालनासाठी दमन करून ही स्वायत्तता आणि मूल्य साधण्यात आले असते.

प्लेटोला ज्ञानाद्वारा मुक्ती साधता येत होती; कारण निसर्गाला स्वयंभू, परिपूर्ण आणि म्हणून मूल्यवान अशा सत्चे अधिष्ठान होते आणि ह्या सत्चे साक्षात दर्शन घडविणारी विवेकशक्ती माणसाच्या आत्म्याला त्याच्याशी जोडत होती. ह्या सत्च्या ज्ञानात सत्याचे ग्रहण होते, सौंदर्याचा अनुभव होता आणि इंद्रियगोचर विश्वापासून मुक्ती होती. आधुनिक माणसाच्या निसर्गाला असे सत्चे अधिष्ठान नाही. निसर्गाचे विज्ञान त्याला सत्याचे ज्ञान देते, पण ह्या सत्याला स्वयंभू मूल्य नाही. माणसाच्या नैतिकतेत त्याला मूल्याचा अनुभव येतो, पण ह्या मूल्याच्या सिद्धीत मुक्ती नाही. म्हणून आधुनिक माणसाची मुक्ती सौंदर्याच्या अनुभवात आहे. ह्या अनुभवावर तार्किक नियमांचीही बंधने नाहीत आणि नैतिक नियमांचीही बंधने नाहीत. सौंदर्य, सुंदर म्हणून घेण्यात आलेली सुंदर वस्तू हा निसर्गाचा घटक नसतो आणि नैतिक व्यवहाराशीही तिचा संबंध नसतो. सुंदर वस्तूच्या चिंतनात मन मुक्तपणे, निरपेक्षपणे रमते. पण ह्या मुक्तीला सत्मध्ये अधिष्ठान नाही किंवा मूल्यांमध्ये अधिष्ठान नाही.

तेव्हा आधुनिक माणसाने ज्ञानात्मक आणि नैतिक व्यवहारापासून वेगळे असलेले असे मुक्तीचे क्षेत्र स्वतःसाठी शोधून काढले आहे. ही मुक्ती प्लेटोला अभिप्रेत असलेल्या मुक्तीप्रमाणे विश्वातील आणि स्वतःमधील अपूर्ण आणि अमंगल घटकापासून साधलेली मुक्ती नव्हे आणि सत्, चांगुलपणा आणि सौंदर्य ह्यांचे एकात्म दर्शन घडविणारी मुक्ती नव्हे. ही केवळ सत्य आणि मूल्ये यांच्या साधनेत जी बंधनकारिता असते तिच्यापासून विसावा देणारी मुक्ती आहे.

ही मुक्ती म्हणजे ज्यांनी प्रचलित समाजव्यवस्था मूलतः स्वीकारली आहे त्यांना आधुनिक जगात लाभू शकणारी वैयक्तिक मुक्ती आहे. ज्यांना ती मूलतः बदलायची आहे त्यांना कृतीपासून, मूल्यसाधनेपासून सुटका मिळू शकत नाही. त्यांच्या दृष्टीने सौंदर्य कशामध्ये सामावलेले असेल ? त्यांच्या दृष्टीने शुद्ध चिंतन आणि ज्याच्यात मन रमते, उत्फुल्ल होऊन विसावते असा शुद्ध चिंतनाचा विषय असू शकतो काय ? प्लेटोच्या आणि कांटच्या सौंदर्यशास्त्रांहून वेगळे असे त्यांचे सौंदर्यशास्त्र असेल.

अनुक्रमणिका

लक्ष्मणशास्त्री जोशी

" दलित साहित्य ही युगांतरसूचक घटना "

[अमरावती येथे दि. ११ व १२ एप्रिल १९८१ रोजी पार पडलेल्या ४ थ्या अखिल भारतीय दलित साहित्य संमेलनात तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी यांनी केलेले अध्यक्षीय भाषण येथे प्रसिद्ध करीत आहोत.—संपादक]

अखिल भारतीय दलित साहित्य संमेलन ही घटना भारताच्या व महाराष्ट्राच्या सांस्कृतिक इतिहासातील अर्थपूर्ण घटना आहे. दलितांनी निर्माण केलेले किंवा दलित वर्गाच्या संदर्भात निर्माण झालेले साहित्य म्हणजे दलित साहित्य होय, अशी जास्तीत जास्त व्यापक व्याख्या लक्षात घेऊन या प्रसंगी चर्चा करणे हे युक्त व उचित ठरेल. दलित साहित्याचा उदय ही युगांतरसूचक अशी घटना आहे. दलितांनी स्वतःच्या, दलित जीवनाच्या, म्हणजेच आत्म्याच्या संदर्भात साहित्यनिर्मितीच्या उद्योगाला लागावे, ही नव्या युगाची सूचक अशी लक्षणीय घटना ठरते. सॉक्रेटिसाने माणसाला आदेश दिला आहे की, भोवतालचे दृश्य विश्व जाणण्याचा जो खटाटोप माणूस करतो, त्या खटाटोपापेक्षा माणसाने स्वतःला अगोदर जाणून घ्यावे, हे अधिक चांगले. ' अध्यात्मविद्या विद्यानाम् !' आत्म्याबद्दलचे म्हणजे स्वतःबद्दलचे ज्ञान हे सर्व ज्ञानशाखांमध्ये श्रेष्ठ आहे. ही अध्यात्मविद्या परमेश्वराची विभूती होय असे भगवद्गीता सांगते. भगवान बुद्धांनी म्हटले आहे, की ' आत्मदीपः भव !' ' माणसा, स्वतःचा प्रकाश हाच तुला मुक्तीचा मार्ग दाखवील.'

ज्याचा स्वयंप्रकाश कायम धुकाळलेला, असा मागील युगाचा दलित माणूस आणि आत्मदीप झालेला नवा दलित माणूस ही अगदी वेगळी निराळी माणसे होत. १९ व्या शतकापर्यंतचा मागील युगातला भारतीय दलित वर्ग आत्मप्रकाशाला युगानुयुगे गमावून बसला होता. त्याची पारतंत्र्याची जाणीव अगदी क्षीण होती. पारतंत्र्याची दुःखे व यातना स्पष्ट जाणिवेच्या, विवेकबुद्धीच्या, चिंतनशील विवेचकतेच्या कक्षेत शिरतच नसत; तो बिनतक्रार सहन करी. अन्यायमय समाजरचनेचे हे परिणाम आहेत याची जाणीव नुकतीच या २० व्या शतकात त्याला येऊ लागली आहे. मागील युगातील क्षीण जाणिवेमुळे वैचारिक प्रतिक्रियाच त्याच्यात निर्माण होऊ शकली नाही. दारिद्र्य, दैन्य, दुःख, यातना व पतन यांचा सामाजिक कार्यकारणभाव समजू लागलेला, विषम समाजरचनेला सर्वांगीण पतनास जबाबदार धरणारा हा नवा दलित आहे. हा प्रत्ययशील, चिंतनशील व अन्तर्मुख झालेला दलित आपल्या प्रखर व उत्कट जाणिवेला उत्कृष्ट शब्द-शैलीत व्यक्त करू लागला आहे. परंपरागत विषम समाजरचनेची मीमांसा त्याला समजू लागली आहे. त्यामुळे त्याचे साहित्य हे प्रक्षोभ व संघर्ष व्यक्त करू लागले आहे. त्या साहित्याला जीवनाच्या अंतरंगाचा वेध घेण्याची ताकत येऊ लागली आहे. त्याचे वास्तविक सामाजिक अस्तित्व भीषण स्वरूपात साहित्याच्या

रंगभूमीवर नीट आरूढ होऊ लागले आहे. त्यामुळे हे दलितांचे साहित्य सर्वांचे साहित्य म्हणून मान्यता पावू लागले आहे.

दलित साहित्य हे सर्वांचे, दलित आणि स्वतंत्र अशा सर्व माणसांचे साहित्य आहे. अनुभवप्रवाह आणि विचारप्रवाह जोपर्यंत व्यक्तिगत केवळ मनोमनीच राहतो, तोपर्यंत ती केवळ खाजगी बाब होते. हे दोन्ही प्रवाह सातत्याने वाहत राहिले, क्षणोक्षणी स्वतःचे रूप व दिशा बदलत राहिले, तरी त्यांना स्थिर व व्यक्त करणारी शक्ती म्हणजे शब्द होय. आपल्या अंतःस्थ वैयक्तिक अनुभवांचे आणि विचारांचे मूर्त स्वरूपात पुन्हा बाह्य जगात अवतरण शब्दाने घडते. शब्द हा आकाश, प्रकाश यांसारख्या बाह्य विषयांप्रमाणे सार्वजनिक असतो. माझे घर, मी लावलेला वृक्ष किंवा वेल, मी रेखाटलेले रंगीत चित्र किंवा घडविलेली मूर्ती, मी माझ्या श्रमाने कसलेली शेती, मी गायलेले संगीत हे सर्व माझे खाजगी असले, तरी ते सार्वजनिक अनुभवाचा व विचाराचा विषय बनते, तसेच आपल्या अंतःस्थ अनुभवाचे आणि विचारांचे शब्दरूप प्रकटीकरण होय. अनुभव किंवा कसलीही मानवी जाणीव ही स्पष्ट आणि उत्कट असेल, तर ती मानवी मनाच्या किंवा मेंदूच्या कप्प्यांमध्ये संस्कार व स्मृती यांच्या रूपाने मुख्यतः शब्दस्वरूपात साठविली जाते. अशी स्थिरावलेली जाणीव शब्दरूपाने बाहेर आली, म्हणजे ती सार्वजनिक बनते. तिला कल्पनाशक्तीचे म्हणजे प्रतिभेचे साहाय्य मिळाले म्हणजे तिच्यातून जो आकृतिबंध तयार होतो, त्यास साहित्य वा कला असे नाव प्राप्त होते. अनुभवातून तर्कशक्तीच्या व शब्दसामर्थ्याच्या साहाय्याने विचारप्रवाह निर्माण होतो. त्या विचारप्रवाहाची शब्दरूपाने निर्मिती मोठ्या प्रमाणात होऊ लागली म्हणजे तर्कशक्ती त्याला व्यापक व सुसंगत रूप देते. यातूनच तत्त्वज्ञान व विज्ञान यांची निर्मिती होऊ लागते.

ललित साहित्य किंवा वैचारिक साहित्य किंवा वैज्ञानिक साहित्य हे सामाजिक सहकार्याचे फलित असते. कारण भाषा ही सामाजिक शक्ती व सामाजिक निर्मिती असते. दलितांच्या अनुभवाला आणि विचाराला मानवी संस्कृतीच्या विकासाच्या प्रक्रियेमध्ये अद्वितीय महत्त्व आहे. कारण जीवसृष्टीमध्ये मानव हा सर्वश्रेष्ठ आणि जीवशक्तीचा कळस ठरला, याचे कारण तो परिस्थितीच्या बंधनातून इतर जीवांपेक्षा अधिक कुशलतेने मुक्त होत गेला आणि पुढेही सर्वबंधांतून मुक्त होऊ शकेल, अशी योग्यता त्याला प्राप्त झाली आहे. ही योग्यता म्हणजे त्याची स्वातंत्र्याचा अधिकाधिक विस्तार करण्याची शक्ती. दलित मनुष्य व दलित वर्ग म्हणजे ज्याच्या स्वातंत्र्याच्या सामर्थ्यावर बंधने आली आहेत, असा मनुष्य. या बंधनांचा समग्र अर्थ समजणे ही सर्व माणसांची गरज आहे. संकटात सापडलेल्याचा अनुभव हा संकटात नसलेल्यांना मार्गदर्शक ठरत असतो. आजाऱ्यांची दुःखे निकोप व निरोगी माणसांना योग्य इशारा देत असतात. दलिताच्या जीवनाचा अर्थ जर कळला नाही, तर जीवनाचे सर्वांगीण ज्ञान होणे शक्य नाही. अर्धवट ज्ञान हा मोठा धोका ठरतो. त्या त्या समाजातील वा राष्ट्रातील शोषित व दलित वर्गाचे अस्तित्व, मानवी विकासाची गती त्या समाजात वा राष्ट्रात कुंठित झाल्याचे व स्वातंत्र्यमूल्याचे अवमूल्यन झाल्याचे उदाहरण होय. ज्या समाजात स्वातंत्र्य गमावलेले वर्ग राहतात, त्या समाजाला मानवतेचे माहात्म्य समजले नाही व म्हणून तो संपूर्ण समाजच स्वातंत्र्य गमावून बसण्याची शक्यता असते; कारण त्या समाजाच्या जीवनमूल्यांमध्ये वा भावविश्वात स्वातंत्र्याच्या प्रकाशाला अनिर्बंध अवकाश मिळत नाही असे निश्चित होते. मानवाला जर कसला मोठा धोका असेल, तर तो स्वातंत्र्य गमावण्याचा. स्वातंत्र्य गमावलेला माणूस हा स्वरूपापासून च्युत (alienated) झालेला असतो, असे कार्ल मार्क्स सांगतो. निसर्गाने मानव म्हणून घडविलेला प्राणी

मानवतेपासून च्युत कसा झाला, याचे निश्चित आकलन दलितांच्या ललित साहित्यात होण्याची अधिक शक्यता असते. त्यात मूळच्या शुद्ध मानवाचा दडपलेला आवाज ऐकू येतो. बंधनाच्या भयानक, असह्य वेदनांचा प्रत्यय येतो.

दलित साहित्याच्या आविष्कारात अनुभवाच्या विविध आणि वैचित्र्यपूर्ण कक्षा व्यक्त झालेल्या दिसतात. पुढे रस्ता बंद आहे, आता यापुढे एकही पाऊल टाकणे शक्य नाही, या अगतिकतेमध्येच खितपत पडून सहन करीत राहिले पाहिजे किंवा विव्हळत, कंठशोष होईपर्यंत, आक्रंदन करीत, वा थकेपर्यंत व मूर्च्छा येईपर्यंत बोलत राहिले पाहिजे, अशी अमर्याद वैफल्याने आणि खोल निराशेने भरलेली भावना एका बाजूने व्यक्त झालेली असते. दुसऱ्या बाजूने माणूस हा नैसर्गिक जीवतत्त्वाच्या अपरंपार सामर्थ्याचे प्रतीक आहे, आदिमानव हा घोर व दारुण परिस्थितीशी संग्राम करून जेव्हा विजयी झाला, तेव्हा संस्कृतीची निर्मिती करू शकला, हे मनात बिंबल्यामुळे मनुष्याच्या व समाजाच्या पूर्णतेचे कल्पित चित्र डोळ्यासमोर ठेवून आत्मविश्वासाने उत्थान पावून रणझुंजारासारखे विद्रोही वाङ्मय निर्माण करू लागला आहे. मार्ग दिसत नाही पण सापडेल, अशी आशा त्याच्या मुळाशी आहे. अथांग नदी तरून जाऊ, गगनभेदी शिखराचा डोंगर चढून जाऊ, निबिड अरण्यात संकटांना तोंड देत मार्ग काढू अशी ती आशा असते. व्यापक सत्याचा शोध घेत आदर्श मानवाचा मार्ग निर्माण करू अशी ती आशा असते. त्यात अपयश आले तर आम्ही दलितच नष्ट होऊ असे नाही, तर सर्वच स्वतंत्र वरिष्ठ वर्गही कोलमडून, अगतिक होऊन अवनतीच्या गर्तेत कायम अडकून पडतील; अशी जाणीव त्या आशेच्या मुळाशी असते. इतिहासात अनेक संस्कृती वाढल्या, कालांतराने अडखळल्या, पडल्या आणि नष्ट झाल्या असे विश्वेतिहास सांगतो. कारण त्यांना समाजातील गुलामगिरीच्या संस्था संपविता आल्या नाहीत; ज्या टिकल्या त्यासुद्धा कशातरी टिकल्या.—अशी जाणीव या दलित साहित्यातून व्यक्त होऊ शकते.

जेव्हा जेव्हा सामाजिक परिवर्तन, सुधारणा किंवा क्रांती घडून आली, तेव्हा तेव्हा त्याच्या पाठीशी वैचारिक परिवर्तन किंवा वैचारिक क्रांती घडून आली आहे. सामाजिक क्रांतीची प्रक्रिया सुरू होते, अंतरंगातून आणि बाहेरच्या नवीन संस्थांच्या निर्मितीतून. अंतरंगातून उद्भवतो विचार; त्यात नवी कला व नवे तत्त्वज्ञान यांचे अधिष्ठान तयार होते; वैचारिक क्रांतीची प्रक्रिया सुरू होते. भारतात वैचारिक क्रांतीचा पाया भक्कम न झाल्यामुळे सामाजिक क्रांतीची प्रक्रिया कुंठित होत चालली आहे. प्रतिक्रांतीची अशुभ चिन्हे दिसू लागली आहेत. अशा या संभ्रमावस्थेत सामाजिक क्रांतीच्या गरजांचे सर्वांगीण समग्र चित्र दलित साहित्यात अधिक चांगल्या रीतीने प्रकट होणे आवश्यक आहे.

परंपरेविरुद्ध बंड, नवनिर्मितीच्या उत्कट गरजेतून उत्पन्न होते. परंपरेविरुद्ध बंड म्हणजे परंपरेपासून संपूर्ण विच्छेद नव्हे. मानवी संस्कृतीचा इतिहास असे सांगतो, की आदिमानवापासून आधुनिक मानवापर्यंत माणसाची जी सर्वांगीण प्रगती झाली आहे, तिच्यात परंपरेतील कालबाह्य जे जे असते, ते ते नष्ट होत जाते व चिरंतन मूल्यांचे शुद्धीकरण व विवरण होत राहते; अशी द्विविध प्रक्रिया सुरू होते. परंपरेतील काय ठेवायचे व काय घालवायचे याचा विवेक करावा लागतो. परंपरेत माणसाच्या प्रगतीकरता आवश्यक टिकाऊ आणि अनावश्यक कालबाह्य व टाकाऊ यांचे मिश्रण असते. आदिमानव दगडाची हत्यारे वापरत होता. धातुनिर्मितीची प्रक्रिया सापडल्यावर ती अश्मांची हत्यारे मागे पडली. परंतु दगडांचा किंवा अश्मांचा उपयोग निराळ्या रीतीने मनुष्य करू लागला. झाडांच्या साली आणि प्राण्यांच्या त्वचा किंवा कातडी यांचा मनुष्य प्रथम वस्त्र म्हणून उपयोग करीत होता. लोकर, कापूस, सूत काढण्याची व विणण्याची कला प्राप्त झाल्यावर वृक्षांची व

अनुक्रमणिका

प्राण्यांची त्वचा यांचा निराळया तऱ्हेने उपयोग मनुष्य करू लागला. घर्षणाने अग्नीची उत्पत्ती आणि दळण्याचे व वाहनाचे चाक निर्माण करण्याचे कौशल्य माणसाला हजारो वर्षांपूर्वी प्राप्त झाले. यंत्रयुग आले, परंतु घर्षणाने अग्नी उत्पन्न करण्याचे आणि दळण्याचे व वाहनाचे चाक हे कायम राहिले आहे. कालबाह्य टाकावे लागते व चिरमूल्याचे राखावे लागते. लेखनकला सापडल्यापासून मानवी ज्ञानसंपत्ती सुरक्षित झाली व ज्ञान वाढत राहिले. मानवी संस्कृतीत अनेक स्थित्यंतरे झालेली आहेत, परंपरेमध्ये मोठे बदल झाले आहेत; परंतु लेखनकला शिल्लक राहिली आहे. भूतकाळाला शब्दांच्या विश्वात वर्तमानकालापर्यंत बांधून ठेवण्याची कला लेखनकला होय. या लेखनकलेचे मुद्रणकलेत रूपांतर झाल्याबरोबर वैचारिक लोकशाही निर्माण झाली. कोणीही आपला विचार कोणालाही सांगावा, असे साधन माणसाच्या हाती आले. ही क्रांती होऊन पाचशे वर्षे झाली.

दलित साहित्य हे विशेषतः स्वातंत्र्योत्तर काळामध्ये निर्माण होऊ लागले आहे. डॉ. बाबासाहेब आंबेडकरांसारखे काही अपवादात्मक पंडित व विचारवंत सोडल्यास दलितांनी निर्मिलेले साहित्य स्वातंत्र्योत्तर काळातीलच आहे आणि ते मुख्यतः ललित साहित्याच्या आकृतिबंधाच्या रूपाने प्रकट होत आहे. उच्च सांस्कृतिक जीवनाकडे आणि सरस्वतीच्या उपासनेकडे दलितलेखक वळला, याचे मुख्य श्रेय डॉ. आंबेडकर यांना जाते. हल्ली ज्या मागासलेल्या वर्गांमध्ये बौद्धिक संस्कृतीच्या उच्च मूल्यांचे आकर्षण वाढत आहे, त्यांना सांस्कृतिक जीवनात महत्त्वाचे स्थान लाभणार यात शंका नाही. कारण उच्च बौद्धिक मूल्य हे मानवी जीवनाच्या विकासाचे लक्षण आहे. एकदा या सांस्कृतिक मूल्यांचा ओढा लागला म्हणजे माणसाच्या सार्वजनिक प्रगतीची द्वारे हळूहळू परंतु निश्चितपणे उघडली जातात. ऐहिक, सांसारिक, भौतिक गरजांची तरतूद व्हावीच लागते त्यात शंकाच नाही; परंतु कष्ट आणि हालअपेष्टा सोसूनही जीविताच्या उच्च मूल्यांची साधना दलित वर्गातील काही माणसे करू लागली आहेत.

विसाव्या शतकाच्या अखेरच्या या कालखंडातील बौद्धिक प्रवृत्तींना फार अनुकूल अशा तऱ्हेची विश्वसंस्कृतीची परिस्थिती लाभली आहे. एक नवी विश्वसंस्कृती निर्माण होण्याची गरज मानवी विश्वाला भासू लागली आहे. जगातील भूतकाळापासून चालत आलेल्या भिन्न भिन्न, दूरदूरच्या राष्ट्रीय संस्कृती आधुनिक दळणवळणांच्या वेगवान साधनांनी कोणत्याही देशातील माणसाच्या दृष्टिपथात येत आहेत; म्हणून साहित्याला आवश्यक असलेल्या अनुभवाच्या कक्षा कोणत्याही एका देशापुरत्या मर्यादित राहिलेल्या नाहीत. जगातील सर्व शोषित व दलित जनतेचे अनुभव स्थानिक, प्रांतीय दलितांच्या अनुभवांशी तुलना करून अभ्यसिता येतात; आणि हेही लक्षात येते, की आपले प्रश्न हे नुसते स्थानिक प्रश्न नाहीत, हे एका अर्थी वैश्विक प्रश्न आहेत आणि ते मानवी इतिहासाशी व सामाजिक, धार्मिक परंपरांशी निगडित आहेत.

ललित साहित्याच्या मुळाशी जीवनाची समीक्षा किंवा भाष्य असते. आपले जीवन परंपराबद्ध आहे, म्हणून परंपरेचे तत्त्वज्ञान, समाजात रूढ असलेल्या श्रद्धा, समाजरचनेच्या मुळाशी असलेली धार्मिक संघटना या सर्वांच्या क्रियाप्रतिक्रियांचा पडसाद साहित्यामध्ये स्पष्टपणे उमटला तरच ते साहित्य अर्थपूर्ण होऊ शकते. ते बुद्धीची आणि मनाची पकड घेऊ शकते. परंपरेची समीक्षा व नव्या आदर्शांचे निरूपण सामाजिक क्रांतीच्या विचारसरणीचे घटक म्हणून लक्षात घ्यावेच लागतात.

भारतीय दलित वर्गाच्या साहित्यात प्राचीन भारतीय परंपरेतील दोन प्रतिमा उद्धृत केलेल्या आढळतात. भारतीय समाजरचनेतील बहुजन समाजाच्या बंधनाचे आणि दास्याचे दारुण चित्र या दोन प्रतीककथांमध्ये म्हणजे पुराणकथांमध्ये स्पष्टपणे प्रत्ययास

येते. या समाजरचनेचा पाया अन्यायाचा कसा आहे, याच्या सूचक विलक्षण दोन प्रतिमा म्हणजे एकलव्य आणि शंबुक. एकलव्याची कथा महाभारताच्या आदिपर्वात आणि शंबुकाची कथा रामायणाच्या उत्तरकांडात आली आहे. हे दोन्ही ग्रंथ म्हणजे भारतीय संस्कृतीच्या विशाल आणि भव्य कृती म्हणून निर्विवादपणे मानल्या जातात. सामाजिक अन्याय न्यायाचे रूप घेऊन युगानुयुगे इथल्या सामान्यजनांना छळत आहे. याच्या समर्पक चिरस्थायी प्रतिमा एकलव्य व शंबुक यांच्या कथांच्या रूपाने या महान ग्रंथांनी दिल्या आहेत. दयेचे सागर असलेले येथील साधुसंतही या दोन्ही महाकाव्यांच्या प्रेमाने मुग्ध बनलेले आहेत; हेही लक्षात घेतले पाहिजे. चातुर्वर्ण्य संस्था ही गुणकर्मविभागशः निर्माण झाली, ती मानवी वास्तव स्वभावास अनुसरून निर्माण झाली म्हणून ती आदर्श व न्याय्य आहे, असे समर्थन या विसाव्या शतकापर्यंतच्या अनेक भारतीय सामाजिक तत्त्वचिंतकांनी केले आहे; परंतु एकलव्याची किंवा शंबुकाची कथा या स्वाभाविक गुणकर्मांच्या तत्त्वांना इतिहासात कशी कायम मूठमाती भारतीयांनी दिली याचा उत्तम पुरावा आहे. एकलव्य हा एका निषाद राजाचा पुत्र होता. त्या निषाद राजाचे नाव हिरण्यधनु. एकलव्याला जन्मतःच अचूक लक्ष्यवेधाचे तंत्र अवगत होते. कौरवपांडवांचे गुरू, धनुर्विद्येचे आचार्य द्रोणाचार्य यांच्याकडे एकलव्य हा धनुर्विद्येच्या अध्ययनार्थ शिष्य म्हणून शरण आला. एकलव्य हा निषादपुत्र म्हणजे अंत्यजपुत्र; त्याला शिष्य म्हणून विद्या प्रदान करण्याचे द्रोणाचार्यांनी नाकारले. हा स्वयंप्रज्ञ कुमार एकलव्य परत आपल्या पिताजींच्या भव्य वनराजीमध्ये जाऊन विविध प्रकारचे शरसंधान स्वतःच्या मनानेच शिकला. गुरूशिवाय खरी विद्या येत नाही; अशी त्या युगाची श्रद्धा. म्हणून द्रोणाचार्यांची मृण्मय मूर्ती उभी करून तिला एकलव्य प्रतिदिनी धनुर्विद्येचा आरंभ करताना प्रणाम करी. थोड्या काळाच्या अवधीत तो अद्वितीय वेधपटू झाला. त्याच कालावधीत द्रोणाचार्यांनी कौरव, पांडव व इतर क्षत्रिय राजपुत्र धनुर्विद्येत पारंगत केले. त्यात अर्जुन स्वभावतः मेधावी आणि प्रज्ञावंत असल्यामुळे सर्व शिष्यांमध्ये उत्तम ठरला. द्रोणाचार्यांनी म्हटले, की याच्याशिवाय अधिक उत्तम शिष्य असू शकत नाही. एके दिवशी द्रोणाचार्य सर्व शिष्यांना व एक कुत्रा आणि शिकारीची सामग्री बरोबर घेऊन एका महावनात गेले. तेथे एकलव्य अचानकपणे हिंडत होता. हा कौरव-पांडवांचा कुत्रा त्या बलाढ्य कृष्णवर्णीय महापुरुषावर हल्ला करण्याच्या इराद्याने भुंकू लागला. एकलव्याने त्या कुत्र्याच्या तोंडामध्ये त्याचे भुंकणे बंद करण्याकरिता, मात्र जखम होणार नाही अशा बेताने, क्षणात सात बाण सोडून त्या कुत्र्याला कुंठित करून परत पाठीमागे हटवले. कौरव-पांडवांनी हा विलक्षण चमत्कार पाहून ही सगळी हकीकत आचार्य द्रोणांना सांगितली. ही हकीकत सांगत असतानाच एकलव्याला द्रोणाचार्यांचे दर्शन झाले. त्यांने त्यांच्या पुढे लोटांगण घातले आणि म्हणाला, की आपणच माझ्या धनुर्विद्येचे गुरू आहात. द्रोणाचार्यांच्या लक्षात आले, की आपला शिष्योत्तम अर्जुन याच्यापेक्षा एकलव्य धनुर्विद्येत आगळा आहे. अर्जुनावर नितांत प्रेम होते; एकलव्याचा उत्कर्ष या श्रेष्ठ ब्राह्मणाला सहन झाला नाही आणि त्याने एकलव्यापासून गुरुदक्षिणा मागितली. एकलव्याने द्रोणाचार्य हा लोभमोहाने भरलेला खोटा माणूस आहे हे लक्षात न घेता आपण सांगाल ती गुरुदक्षिणा देतो म्हणून प्रतिज्ञा करून बसला. या पक्षपाती, निर्घृण, गुरूने त्याच्या उजव्या हाताचा अंगठा कापून मागितला. एकल्याने आपणच दिलेल्या शब्दाचे पावित्र्य राखण्याकरिता म्हणजे वाचिक सत्याच्या प्रतिष्ठेकरिता स्वतःचे म्हणजे स्वतःच्या धनुर्विद्येचे मर्मस्थान असलेला अंगठा त्वरित कापून गुरुचरणी ठेवला आणि परतला. हा अतिशूद्र निषाद भगवान बुद्धाच्या आर्यसत्याचा वीर्यपारमितेचा आदर्श होता. त्याच्यापुढे द्रोणाचार्य,

हस्तिनापुरच्या राजपुत्रांचा श्रेष्ठ आचार्य, शूद्रद्वेषाने भरलेला हिणकस माणूस ठरला. या देशातील वर्ण-व्यवस्थेचे तत्त्व दाखवायला गुणकर्मविभागशः आणि प्रत्यक्ष कृतीमध्ये नेमके उलटे. गुणकर्माने बलाने एकलव्य अर्जुनापेक्षाही श्रेष्ठ, पण त्याला अतिशूद्राचे स्थान या हस्तिनापुरच्या राज्यामधील आचार्यांनी दिले. याचा अर्थ असा की, ही गुणकर्मविभागशः म्हणून पंडितांनी नावाजलेली चातुर्वर्ण्य व्यवस्था भारतात कधीच अस्तित्वात नव्हती. कारण राजगुरू व राजे यानाच ती मान्य नव्हती. सत्याचा विजय ज्या राज्यात होतो असे म्हणतात, त्याला आदर्श राज्य वा रामराज्य म्हणतात. तेथेही गुणकर्मविभागशः व्यवस्था मान्य नव्हती. उदा०, शूद्राच्या ठिकाणी तपाची गुणवत्ता असूनही वेदविद्येचा अधिकार शूद्रांना नव्हता ही गोष्ट समजू शकते, परंतु तपश्चर्येचा अधिकार शूद्रांना प्राचीन चातुर्वर्ण्य व्यवस्थेत नव्हता, ही गोष्ट रामायणाच्या उत्तरकांडातील शंबुकाच्या कथेवरूनच प्रथम लक्षात येते. रामायणातल्या या कथेला वगळले तर शूद्राला तपश्चर्येचा अधिकार नाही, असे धर्मशास्त्रात कोठेही म्हटले नाही. तप हा सर्ववर्णांचा धर्म म्हणूनच सांगितला आहे. ही कथा चातुर्वर्ण्यातील आणि विशेषतः रामराज्यातील अन्यायाची, विवेकशील विचारवंताच्या अंगाला शहारे आणणारी कथा आहे. ती अशी :

लंकाधिपती रावणाचा पराभव केल्यावर सीतेसह राम अयोध्येला आले, राज्याभिषेक झाला, प्रजेचे परिपालन होऊ लागले. काही दिवसांनी राज्यातील एक वृद्ध द्विज पाच वर्षांच्या मृत बालकाचे शव घेऊन राजद्वारी आला. त्या मृत बालकाकडे पाहात, रडत, स्वतःची छाती बडवत त्या मृत बालकाला उद्देशून म्हणाला की, "आता मी आणि तुझी आईसुद्धा या तुझ्या शोकामुळे लवकरच मरून जाऊ. ही पुत्रविरहाची आपत्ती माझ्यावर येण्याचे काही कारण दिसत नाही. कारण मी कधीही हिंसा केली नाही किंवा असत्य भाषण केले नाही." रामराजास उद्देशून म्हणाला, "एखाद्या राज्यात जेव्हा अकाली मृत्यू होतो त्यास राजाचे पाप कारण होत असते, म्हणून हे रामराजा, या मृत बालकाला जिवंत करणे हे तुझे कर्तव्य ठरते. तुझ्या राज्यात हा बालमृत्यू झाला आहे, याचा अर्थ राज्यात पाप घडत आहे." या द्विजाचा हा आक्रोश ऐकून रामराजाचे हृदय दुःखोद्वेगाने संतप्त झाले. वसिष्ठ–वामदेवादी मंत्र्यांना बोलावून आणले. त्यांची सभा भरली. सभेपुढे त्या द्विजाच्या आक्रोशाचे कारण सांगितले गेले. या सभेत नारदमुनीही उपस्थित होते. नारदमुनी उभे राहिले आणि म्हणाले, 'रामा, हल्ली द्वापरयुग सुरू आहे. मागील त्रेतायुगात स्थापन झालेली चातुर्वर्ण्यव्यवस्था ढासळू लागलेली दिसते. त्यामुळे या युगाचा क्षय जवळ आला आहे. असत्य आणि अधर्म वाढू लागला आहे. कोणीतरी शूद्र तुझ्या राज्यात मोठे तप आचरीत आहे. हीनवर्णाला म्हणजे शूद्राला तपश्चर्येचा अधिकार नाही. राज्यात असा अधर्म होऊ लागला म्हणजे तो राजाच नरकात जातो. त्या तपस्वी शूद्राला हुडकून काढ. त्याला देहदंड कर म्हणजे हा मृतबालक पुन्हा जिवंत होईल.' हे नारदाचे वाक्य ऐकल्यावर रामराजाने त्या मृत बालकाचे शव तेलाच्या बुदल्यात जपून ठेवण्यास सांगितले, ते शव बिघडू नये म्हणून अनेक सुगंधी औषधे त्यात घातली आणि ते शरीर बिघडू नये याची काळजी घ्यावयास सांगितली. नंतर रामराजाने आपल्या पुष्पक विमानाला मनातल्या मनात म्हटले की, हे यशस्वी अंतरिक्षयाना, इकडे ये. ते पुष्पक विमान हा इशारा मिळाल्याबरोबर रामराजाच्या जवळ येऊन उभे राहिले. मी सेवेकरिता सिद्ध आहे असे प्रणामपूर्वक पुष्पक विमान म्हणाले. त्या विमानात बसून पूर्व, पश्चिम, उत्तर या तिन्ही दिशांमध्ये गुन्हेगार कुठे सापडतो हे पाहण्याकरिता विमानयात्रा केली; परंतु गुन्हेगार मिळाला नाही. अखेर राहिलेल्या दक्षिण दिशेस जनस्थानात म्हणजे नाशिकच्या परिसरात हा

नारदांनी सांगितलेला शूद्र मुनी दीर्घकाल तपश्चर्या करीत राहिलेला आढळला. त्या तपोवृद्ध शूद्रासमोर जाऊन दाशरथी रामाने स्वतःचा परिचय करून देऊन प्रश्न विचारला की, 'ही तपश्चर्या तू कशाकरिता चालविली आहेस ? तुला स्वर्ग मिळवायचा आहे काय ? तू कोण आहेस ? ब्राह्मण, क्षत्रिय, वैश्य की शूद्र ?' त्या तपस्व्याने मान खाली वाकवून उत्तर दिले 'माझा शूद्र जातीत जन्म झाला आहे. या तपाच्या योगाने मला शरीरासह देवलोकी जायचे आहे. देवत्व प्राप्त करून घ्यावयाचे आहे. मी शूद्र, माझे नाव शंबुक आहे.' हे वाक्य ऐकताक्षणीच रामाने लकाकणारे खड्ग म्यानातून उपसले व त्या तपस्व्याचे शिर धडापासून वेगळे केले; आणि त्याचक्षणी तो इकडे अयोध्येमध्ये तैलपात्रात ठेवलेला मृत बालक जिवंत होऊन उभा राहिला. ही शंबुकाची घटना दक्षिण भारतातील अगस्त्य आश्रमाजवळ घडली. हा आश्रम दंडकारण्यात म्हणजे महाराष्ट्रात होता.

अनेकांना प्रश्न पडतो की ही कथा वाल्मीकि-रामायणात का यावी ? वाल्मीकी मुनी हा मुळात अंत्यज; तपश्चर्येने द्विजश्रेष्ठ झाला. कित्येकांच्या मते तो धीवर म्हणजे कोळी मच्छीमार होता व कित्येकांच्या मते तो चंडाळ होता. स्वामी रामदासांनी अनेक ठिकाणी वाल्मीकी मुनींचा अंत्यज म्हणूनच उल्लेख केला आहे. दाशरथी रामाच्या कालखंडात झालेल्या वाल्मीकीने रामायण काव्य लिहून कुश व लव या दोन रामपुत्रांना आपल्या आश्रमात शिकविले, असे रामायणातच सांगितले आहे. वाल्मीकी अतिशूद्र असून तपश्चर्येने रामराज्यातच महर्षिपदास प्राप्त होतो हे जर खरे असेल, तर त्याच राज्यात शूद्राने तप करणे हे महापातक ठरते असे म्हणणे हे अत्यंत विसंगत आहे. परंतु ऐतिहासिक दृष्टीने ही विसंगती टळते. ही शंबुक कथा रामायणाच्या उत्तरकांडामध्ये वर्णिलेली आहे. उत्तरकांड हे ऐतिहासिक दृष्ट्या मूळच्या वाल्मीकि-रामायणामध्ये नव्हते. मूळ वाल्मीकि रामायण युद्धकाण्डापर्यंतचे. या कालखंडातील चातुर्वर्ण्य व्यवस्था ही जातिबद्ध संस्था बनली नव्हती. त्या काळात एकाच गोत्रप्रवर्तक ऋषीच्या कुळात चारी वर्णांचे व्यवसाय चालत. उदा., अंगिरस, अंबरीष व यौवनाश्व हे क्षत्रिय होते, त्यांचा वंश पुढे ब्राह्मण बनला. शौनकगोत्र हे ब्राह्मण; परंतु या गोत्रामधून चातुर्वर्ण्य उत्पन्न झाले असे हरिवंशात म्हटले आहे. ही केवळ अपवादात्मक उदाहरणे नाहीत. गर्ग, राभ, हारित, मुद्गल, कपि, कण्व हे क्षत्रिय ब्राह्मण बनले, असे वायुपुराणात म्हटले आहे. चातुर्वर्ण्य व्यवस्था हीसुद्धा हळूहळू निर्माण झाली आहे. प्रथम गणसंस्था (tribe) या रूपात समाज रहात, त्यांचेच श्रमविभागाने रूपांतर होत असे. ब्राह्मण, क्षत्रिय, वैश्य किंवा शूद्र या संज्ञा वंशदर्शक (race) नाहीत. या संज्ञा व्यवसायदर्शक आहेत. याचे स्पष्ट व निश्चित उदाहरण म्हणजे भारतातील सर्व प्रांतातील ब्राह्मण हे एकवंशीय किंवा क्षत्रिय एकवंशीय किंवा वैश्य एकवंशीय किंवा शूद्र एकवंशीय असे मुळीच सांगता येणार नाहीत. तैलंगी ब्राह्मण व काश्मीरी ब्राह्मण यांच्यात एक विशेष प्रकारचे आचारसाम्य आहे, पण वंशसाम्य नाही. प्राचीन काळी हिंदुस्थानात लहान लहान पुष्कळ राष्ट्रे होती. ही राष्ट्रे प्रथम गणसंस्थेच्या रूपात होती. या गणराज्यांचा निर्देश व त्यांचे वर्णन त्रिपिटकात, महाभारतात आणि प्राचीन शिलालेखांमध्ये आढळते. कौटिलीय अर्थशास्त्रातही गणराज्यांचा उल्लेख आहे. ती गणराज्ये राजशासित नव्हती. ही राज्ये नंतर झालेल्या राजांनी जनतेत फूट पाडून जिंकली आणि आपल्या राज्यांत सामील करून घेतली. हे फूटपाडीचे तंत्र कौटिलीय अर्थशास्त्रामध्ये स्पष्ट करून सांगितले आहे. वर उल्लेखिलेला एकलव्य हा निषाद राजाचा पुत्र होता; याचा अर्थ निषादांचे राज्य होते. यवन, मागध, वैदेहक, पारशव, निषाद, अंबष्ठ, आभीर, आयोगव, माहिष्य, पुलिंद, शबर इ. संकरजातींची नावे म्हणून,

स्मृतिग्रंथात उल्लेखिलेली सापडतात. मूळची ती विशिष्ट प्रदेशांची व प्रदेशात राहणाऱ्या मनुष्यगणांची नावे आहेत. उदा., मागध म्हणजे मगध प्रदेशातील लोक. आभीर म्हणजे एक प्रदेश किंवा त्यातील लोक. धर्मशास्त्रातील संकर जातींची नावे संकर सूचक नाहीत. संकर म्हणजे दोन वर्णांतील स्त्रीपुरुषांच्या संभोगातून निर्माण झालेली प्रजा. अशा तऱ्हेच्या संकर-सूचक संज्ञा संकर जातींच्या वर्णनात आढळत नाहीत.

चार वर्णांची श्रमविभाग कल्पनासुद्धा फार अस्पष्ट आणि गोंधळाची आहे. उदा., वैश्य आणि शूद्र यांचे व्यवसाय एक आहेत; त्यात कोणत्याही तऱ्हेची वर्णभेदाशी संगती लावता येत नाही. शेतकरी, विणकर, सुतार, लोहार, तांबट, रंगारी इ. व्यवसाय हे वैश्यांचे की शूद्रांचे ? विणकर हे वस्त्र विणतात आणि विकतात. ते द्विजशुश्रूषा कर्म करीत नाहीत. शूद्र म्हणजे परंपरेने ज्याचा उपनयन संस्कार होत नाही तो. सुतार, लोहार, तांबट, रंगारी या अर्थी शूद्र होत. द्विजशुश्रूषा करणाऱ्या व्यक्ती कोणत्याही काळी संख्येने थोड्याच असणार. इतर जे शेकडो उत्पादक व्यवसाय आहेत, त्यांचीच समाजाला म्हणजे लोकसंस्थेला जीवनार्थ आवश्यकता असते. हिंदू समाजातील तथाकथित शूद्र वर्णातच बहुतेक सगळे धनोत्पादक व्यवसाय आणि तत्संबंधी सेवा अंतर्भूत झालेल्या दिसतात. त्यामुळे वैश्य आणि शूद्र असा वर्णभेद प्रत्यक्ष सापडणे कठीण आहे. दुसरे असे की, ब्राह्मण, क्षत्रिय व वैश्य हे द्विज होत व शूद्र अद्विज. द्विज म्हणजे उपनयन संस्कार ज्याचा होतो तो. गेली हजारो वर्षे स्वतःला क्षत्रिय व वैश्य म्हणविणाऱ्या अनेक भारतीय जातीजमातींनी उपनयन-संस्कार सोडला आहे किंवा मुळातच हा संस्कार करीत नसावेत. वेदांचे अध्यापन करण्याचा अधिकार हे ब्राह्मण वर्णाचे लक्षण हिंदूंच्या काही जमातींमध्ये सापडते आणि त्यांनाच ब्राह्मण हे मानदर्शक वंशपरंपरागत पद लावले जाते. परंतु वेदाध्यापनाकरिता वेदाध्ययन करावे लागते, असे वेदाध्ययन करून वेदाध्यापन करणारे आचार्य आज ब्राह्मण जातींमध्ये किती असतील ? लाखात एक किंवा अर्धा असेल किंवा नसेल. अलीकडे लाखातही सापडणे कठिण. गेल्या शतकात व त्याच्यापूर्वीच्या मध्ययुगात शेकडा एखादा मिळत असेल कदाचित. म्हणून जात या नात्याने त्या त्या जातीची म्हणजे वर्णाची कर्तव्ये बजावणारे ब्राह्मणही अत्यल्प होते आणि क्षत्रिय त्यापेक्षाही अत्यल्प होते. चातुर्वर्ण्य दृष्टीने हिंदू समाजाचे स्वरूप हे कायमच अस्पष्ट असे राहिले. चातुर्वर्ण्य संस्था तिच्या व्यवस्थित स्वरूपात आज (नवव्या शतकात) अस्तित्वात नाही, असे आद्य शंकराचार्य आपल्या ब्रह्मसूत्र भाष्यात सांगतात आणि तेही अलिप्तपणे सांगतात. त्यात त्यांना खेद वाटतो असे दिसत नाही.

महाभारतकालीसुद्धा चातुर्वर्ण्य हे व्यवस्थित स्वरूपात या देशात नांदत नव्हते, ही गोष्ट महाभारतात अनेक ठिकाणी विस्ताराने वर्णिलेली आहे. उदा., वनपर्वान्तर्गत अजगर उपपर्वातील नहुष– युधिष्ठिर संवाद लक्षात ठेवण्यासारखा आहे, तो असा :

पांडव वनवासात असताना हिमालयातील एका महावनात शिकार करीत भीम एकटाच हिंडत होता. त्याला एका प्रचंड अजगराने ओढले आणि हळूहळू गिळण्यास सुरुवात केली. अजगर आणि भीम यांची झटापट सुरू झाली. बराच वेळपर्यंत ती सुरू होती. भीम लवकर परत आला नाही म्हणून पांडव चिंताग्रस्त झाले. स्वतः राजा युधिष्ठिर भीमसेनाच्या शोधाकरिता वनात हिंडला. अखेरीस हा अजगर बनलेला नहुष जेथे भीमाला पकडून विळखा घालून पडला होता, तेथे युधिष्ठिर आला. त्या अजगराच्या तावडीतून बलाढ्य भीमाला स्वतःची सुटका करता आली नाही, हे पाहून युधिष्ठिराने त्या अजगराला प्रार्थना केली की, ' या माझ्या प्रिय बंधूला तू मुक्त कर. मी तुला वाटेल तो आहार देतो. ' त्या अजगराने ती प्रार्थना अमान्य केली. तो म्हणाला ' माझ्या तावडीत जो सापडेल तो माझा आहार,

अनुक्रमणिका

मला दुसरे काहीच पसंत नाही.' युधिष्ठिरासारखा सम्राट इतकी गयावया करून प्रार्थना करतो म्हणून त्या अजगरानेच भीमसेनाला सोडण्याकरिता युधिष्ठिराला पर्याय सांगितला. ' माझे काही प्रश्न आहेत, त्यांची उत्तरे देशील तर तुझ्या या भावाला मुक्त करतो' असे तो अजगर म्हणाला. त्या महासर्पाने दोन प्रश्न टाकले: ब्राह्मण कोणाला म्हणावे ? आणि ज्ञानाचा मुख्य विषय काय ? म्हणजे काय जाणले असताना अंतिम सत्य गवसले असे होईल ? युधिष्ठिराने या दोन्ही प्रश्नांची उत्तरे दिली ती अशी : सत्य, दान, क्षमा, शील, दया, तप आणि लाजलज्जा हे गुण ज्याच्यात दिसतील तो ब्राह्मण होय. परब्रह्म हे खरे वेद्य म्हणजे ज्ञेय होय. ज्याचे ज्ञान झाले असताना मानव शोकमुक्त होतो, असे सुखदुःखरहित तत्त्व म्हणजे परब्रह्म होय. हे सर्पा, यासंबंधी तुला काय म्हणायचे आहे ? सर्प म्हणाला : अरे सत्य, दान, शांती, दया, तप, अहिंसा हे गुण शूद्रातही आढळतात. त्यावर युधिष्ठिराने म्हटले की होय, शूद्रात ही लक्षणे असतील आणि ब्राह्मणात ही लक्षणे नसतील तर शूद्र शूद्र नव्हे व ब्राह्मण ब्राह्मण नव्हे. ही लक्षणे नसलेला शूद्र होय व ही लक्षणे असलेला ब्राह्मण होय. त्यावर सर्पाने लगेच म्हटले की आचरणावरूनच जर ब्राह्मण ठरवायचा असेल, तर कृती नसेल तर जाती नाही, असेच म्हटले पाहिजे. यावर युधिष्ठिराने उत्तर दिले की, हे महासर्पा, मनुष्यजातीत ब्राह्मण इ. चार वर्ण म्हणजे चार जाती निश्चित करणे, अशक्य आहे. सर्व माणसे सर्वांच्या ठिकाणी अपत्ये निर्माण करतात. कोणताही एक वर्ण कोणत्याही दुसऱ्या वर्णाच्या स्त्रीच्या ठिकाणी संतती निर्माण करू शकतो, म्हणून जात वेगळी अशी निश्चित करणे अशक्य आहे. जसे कोणतीही माणसे कोणतीही भाषा बोलू शकतात; भाषाभेद हा जन्मसिद्ध गुण नसतो; जन्माने आणि मरणाने सर्वच सारखे. म्हणून वेदामध्ये म्हटले आहे की, यज्ञप्रसंगी ' आम्ही जे कोणी आहोत ते यज्ञ करीत आहोत' असे ऋत्विजांनी म्हणावे. याचा अर्थही वेदातच सांगितला आहे की, कुणी सांगावे, आम्ही ब्राह्मण आहोत की अब्राह्मण आहोत ? ' जे कोणी ' याने सूचित केले की खरी जात कळत नाही. म्हणून आचरण हेच मुख्य होय, जात व्यर्थ होय. ' हे नागराजा, सगळीकडे वंशांचा संकर झालेला आहे व होत असतो. ' त्यावर हा सर्पराज म्हणाला : ' दान, सत्य, अहिंसा आणि प्रियभाषण ही माणसाच्या अंतिम सद्‌गतीला कारण होतात. सत्य, इंद्रियदमन, तप, दान, अहिंसा हीच खरी सद्‌गतीची साधने होत; जाती नव्हे किंवा कुळही नव्हे. ' असे म्हणून त्या महासर्पाने भीमसेनाचा विळखा काढला, त्याला मोकळे केले आणि अगस्त्य ऋषीच्या शापाने प्राप्त झालेला अजगरदेह टाकून नहुषराजा दिव्य शरीर धारण करून स्वर्गात निघून गेला.

एकलव्याची कथा आणि शंबुकाची कथा यांच्याशी महाभारतातील वनपर्वांतर्गत अजगर पर्वातील ह्या अजगर-युधिष्ठिर संवादाची तुलना करून पाहता भारतीय हिंदूंच्या समाजरचनेचे रहस्य एकलव्य व शंबुक यांच्या कथांनीच अधिक उलगडता येते. एकलव्य स्वाभाविक गुणांनी क्षत्रिय होता, त्याचा तेजोवध आचार्यांनी केला. याचा अर्थ असा की, महाभारतकालीन आर्यांनी स्वभावगुणांनी क्षत्रिय असलेल्या आर्येतर जमातींना दडपून टाकले. शंबूकाची कथा असे सूचित करते की, स्वभावगुणांनी ब्राह्मण्याची पात्रता असलेल्या आर्येतर जमातींच्या बौद्धिक व मानसिक विकासाला आर्यांनी बंधन घातले. अजगर-युधिष्ठिर संवाद हा महाभारतावर भगवान बुद्धाने प्रवर्तित केलेल्या धर्मचक्राचा म्हणजे विचारक्रांतीचा प्रभाव पडल्याचा सूचक आहे. मज्झिमनिकायात सांगितले आहे, की आश्वलायन हा ब्राह्मणकुमार आणि भगवान बुद्ध यांची जी चातुर्वर्ण्यासंबंधी विशेषतः ब्राह्मण वर्णाच्या श्रेष्ठत्वासंबंधी चर्चा झाली, त्यात सर्व वर्ण म्हणजे पर्यायाने सर्व

माणसे एकच जातीची आहेत; घोडा आणि गाढव याप्रमाणे भिन्न जातीची नाहीत, कारण घोडा आणि गाढव यांच्यापासून जी संतती होते, तिला घोडाही म्हणता येत नाही व गाढवही म्हणता येत नाही. तसे मानवसंततीचे नसते. चारी वर्ण जन्मतः सारखेच आहेत. चार वर्ण म्हणजे चार जाती नव्हेत. त्यात चांगला माणूस आणि दुराचारी माणूस, शीलवान आणि दुःशील एवढाच भेद असतो. वर्णभेद म्हणजे जातिभेद हा खरा नाही. मनुष्यातील जातिभेद नैसर्गिक नाही, असे वासिष्ठाला आणि भारद्वाजाला भगवान बुद्धाने सांगितले. वनपर्वांतर्गत अजगर-युधिष्ठिर संवाद व वासिष्ठ-बुद्ध संवाद यात एक मौलिक फरक आहे, तो असा : अजगर व युधिष्ठिर हे आर्यांचे मुळात ईश्वराने म्ह० प्रजापतीने निर्माण केलेले शुद्ध वंश गृहीत धरून त्यांचा सर्वत्र संकर झाला आहे, शुद्ध चातुर्वर्ण्य नष्ट झाले आहे असे मानतात. उलट वासिष्ठाला भगवान बुद्ध सांगतात, की मुळातच माणूस समान आहे. वर्णभेद व्यवसाय भेदापासून तयार होतो. येथून तेथून माणूस एकच. माणसाला त्याच्या आचरणानेच सद्गती प्राप्त होते. भगवान बुद्धाच्या विचारक्रांतीचा परिणाम भारताबाहेरील पूर्वेकडच्या, दक्षिणेकडच्या आणि उत्तरेकडच्या अनेक राष्ट्रांच्या संस्कृतीवर झाला. कारण ते मानवतावादी विश्वव्यापी आंदोलन होते.

साहित्य हे सामाजिक क्रांतीचे साधन म्हणून निर्माण व्हावयाचे तर हे ध्यानात घेणे आवश्यक आहे की, आज मानवी समाजात जे प्रश्न विश्वव्यापी क्रांतीला आडवे येत आहेत, अडचणी उत्पन्न करीत आहेत, त्यात वंशवाद हा महत्त्वाचा प्रश्न आहे. भारतीय समाजक्रांतीलाही वंशवादाचाच पर्याय असलेला जातिवाद आडवा आहे. या विसाव्या शतकातील उजव्या हुकूमशाहीच्या तत्त्वज्ञानात वंशवाद हा एक महत्त्वाचा घटक आहे. या वंशवादाची चिकित्सा मानवी ऐक्याच्या स्थापनेच्या बाजूला असलेल्या मानवतावादी जीवविज्ञान्यांनी जीवविज्ञानाच्या अनुसारे चालविलेली आहे. वॅडिंग्टन, ज्यूलियन हक्स्ली इत्यादी जीवविज्ञानाच्या पंडितांनी असा निष्कर्ष काढला आहे, की जीवविज्ञानात ज्या प्राणिजाती वेगवेगळ्या दिसतात परंतु वस्तुतः नसतात, त्यांच्या ऐक्याची कसोटी एकच आहे. ज्या प्राण्यांच्या भिन्न भिन्न गटांमध्ये अंगसंग होऊन प्रजा उत्पन्न होते; व ती प्रजा आपला प्राणिवंश सातत्याने चालविण्यास समर्थ असते ते भिन्न भिन्न गट एकजातीय होत; परंतु ज्या प्राणिजातीमधील मादी व नर यांचा अंगसंग होऊन उत्पन्न झालेली प्रजा वंश पुढे चालविण्यास असमर्थ म्हणजे नपुंसक ठरते ते दोन प्राणिवर्ग भिन्न जातीय होत. अंगसंगाने उत्पन्न झालेली प्रजोत्पादनक्षम प्रजा ज्या भिन्न दिसणाऱ्या जातींच्या स्त्रीपुरुषांमधून निर्माण होते त्या भिन्न दिसणाऱ्या जाती तत्त्वतः एकच जात असते. मात्र ह्या नवीन उत्पन्न झालेल्या प्रजेपासून उत्पन्न झालेल्या प्रजेमध्ये स्वाभाविक गुणांचा अपकर्ष झालेला नसला पाहिजे. या एकजातीयतेच्या सामान्य निकषावरून मनुष्यजातींमध्ये ते काळे, गोरे, पिवळे इ. भौगोलिक भेदांमुळे उत्पन्न झालेले भिन्न भिन्न वंश दिसतात ते जीवविज्ञानाच्या दृष्टीने एकजातीयच ठरतात. कारण या काळ्या, गोऱ्या, पिवळ्या किंवा अन्य प्रकारच्या मानवी गटांमध्ये लैंगिक संबंध घडून ज्या प्रजा शतकानुशतके उत्पन्न होत आहेत, त्या प्रजाही आपला वंश सातत्याने टिकवून धरतात, असा अनेक शतकांचा इतिहास सांगतो. त्याचप्रमाणे वंशसंकराने गुणापकर्षही झालेला दिसत नाही.

मानवी संस्कृतीचा विकास होण्याची महत्त्वाची दोन कारणे विश्वेतिहासाचे अवलोकन केल्यास लक्षात येतात. (१) जीवनार्थ संघर्षात यशस्वी होण्याकरिता स्वतःच्या प्रयत्नाने नवे नवे शोध करणे. ते ते पृथक् पृथक् मानवसमाज स्वतःच्या जीवनार्थ संग्रामात यशस्वी होण्याकरिता भोवतालच्या परिस्थितीचा अर्थ समजून घेऊन कार्यकारणभाव लक्षात घेऊन तिच्यात

अनुक्रमणिका

परिवर्तन घडवून आणतात आणि अशा रीतीने आपले सांस्कृतिक विश्व निर्माण करतात; विस्तारतात. मनुष्य-प्राणी भोवतालच्या निसर्गात स्वतःचे विश्व निर्माण करूनच या जगात जगू शकतो. नुसत्या निसर्गाच्या सांह्याने इतर प्राणिविश्व जगू शकते. इतर प्राणिविश्व स्वतःची साधने निर्माण करून जगते, हे जरी खरे असले तरी जुनी निरुपयोगी साधने टाकून नवी निर्माण करण्याची प्रतिभा किंवा प्रज्ञा इतर प्राणिजातींत नसते; ती मानवात आहे. (२) भिन्नभिन्न संस्कृतीचे आदान प्रदान. जे भिन्न भिन्न मानवी समाज आपल्या वेगवेगळ्या संस्कृती निर्माण केल्यानंतर अनेक कारणास्तव स्थलांतर करून एकमेकाजवळ येऊन संघर्ष आणि सहकार करीत राहू लागतात त्यांच्यामध्ये सांस्कृतिक आदान-प्रदान घडत असते, आणि संघर्ष कमी होत जातो. या सांस्कृतिक आदान-प्रदानामुळे संस्कृतीचा विकास होतो. या आदान-प्रदानप्रक्रियेमध्ये हे भिन्न प्रदेशीय मानववंश अपरिहार्यपणे अंगसंग करून प्रजोत्पादन करीत राहतात; म्हणजे त्यांच्यात एका अर्थी वंशसंकर होत असतो. संस्कृति-संगम व वंश—संगम यांची प्रक्रिया मानववंशांच्या सांस्कृतिक विकासाच्या प्रक्रियेशी समांतर चाललेली असते. भिन्न भिन्न प्रदेशांत भिन्न भिन्न रंगरूपाने मानववंश निर्माण झाल्यानंतर वाहतुकीची साधने आणि स्थलांतराची गरज यामुळे एकत्र सहवास करू लागतात आणि एकमेकांत मिसळून जातात. ज्या ज्या राष्ट्रांमध्ये व समाजांमध्ये संस्कृती वाढली, विकसित झाली त्या त्या राष्ट्रांच्या व समाजांच्या इतिहासात भिन्न भिन्न मानवी वंशांचा संकर अपरिहार्यपणे झालाच आहे. काही थोड्या वन्य जातिजमाती सोडल्या तर जगातील सगळ्या गेल्या पाचहजार वर्षांतील संस्कृतींच्या परिसरात विविध मानववंशांचा संकर झालाच आहे.

एक जीवविज्ञानी ख्रिश्चन धर्मगुरु मानववंश-शास्त्रज्ञ पीर तीलहार्द दी चारदिन (Piere Theilhard de Chardin) यांनी लिहिलेल्या ' मानव हे एक दृश्य ' (The Phenomenon of Man) या ग्रंथात या संबंधी म्हटले आहे, की या पृथ्वीवर जीवोत्पादनक्षम व जीवपोषक भौतिक साधनांचे मंडल आहे. या मंडलाच्या आत जीवशक्तीचे मंडल आहे. या मंडलात सगळ्या प्राणिजाती व वनस्पतिजाती जगत असतात. या जीवशक्तीच्या मंडलान्तर्गत मनुष्यजातीच्याही भोवती मनोमंडल आहे. हे मनोमडल माणसांनीच तयार केलेले आहे. मनुष्यजातीच्या जगण्याला, जीवनार्थ कलहात टिकण्याला आवश्यक असे हे मंडल आहे. मनोमंडल म्हणजे मानवाचे सांस्कृतिक विश्व. भिन्न भिन्न मानववंश एकत्र आले की ते या मनोमंडलाची शक्ती आदान—प्रदानाने वाढवीत असतात. हे होत असतानाच वंशसंकरही अपरिहार्यपणे घडत असतो आणि मनोमंडलाच्या वाढीस तो आवश्यक ठरतो.

आजची मानवसमाजाची प्रगती ज्या ज्ञानविज्ञानांनी आणि ध्येयवादाच्या योगाने झालेली आहे त्यांची पार्श्वभूमी आत्मसात करूनच आजच्या अद्ययावत साहित्याची व विशेषतः ललित साहित्याची निर्मिती व्हावयास पाहिजे. या पार्श्वभूमीची तर दलित साहित्याला जास्तीत जास्त आवश्यकता आहे; कारण यापुढील सामाजिक क्रांतीचे नेतृत्व जगातील सर्व दलित वर्गाकडे येणे मानवी भवितव्याच्या दृष्टीने आवश्यक आहे.

अलीकडे आंबेडकरवाद व मार्क्सवाद यासंबंधी चर्चा चालते. डॉ. आंबेडकर, मार्क्स इ. श्रेष्ठ क्रांतिदूतांनी दलितांच्या विचारसरणीमध्ये व ध्येयवादामध्ये फार महत्त्वाची भर घातली आहे यात शंका नाही; परंतु स्वतः मार्क्सनेच असे म्हटले आहे, ' देवाला स्मरून सांगतो की स्वतः मार्क्स हा मार्क्सवादी नाही. ' तसेच डॉ. आंबेडकर यांनी स्वतः जे जे विचार सांगितले त्या विचारांना स्वतःच्या नावाची मर्यादा घातली नाही. कोणताही मनुष्य पूर्ण नसतो. माणसाचा पूर्ण सत्याकडे प्रवास सुरू आहे, ह्या सत्याचे पथिक मार्क्स, आंबेडकर इ. असतात, ते काही मर्यादेपर्यंत त्या मार्गामध्ये

साथ देऊ शकतात. मानवी इतिहासामध्ये अशा तऱ्हेचे पथप्रदर्शक अनेक थोर प्रज्ञावंत होऊन गेले आहेत, आणि होतीलही. म्हणून समाजक्रांतीच्या ध्येयाने प्रेरित झालेल्या दलित वीरांनी आपल्या मनाला कोणत्याही एका व्यक्तीच्या विचारसरणीच्या मर्यादा घालून घेऊ नये. आपल्या विचारसरणीत त्या व्यक्तीचे ऋण मात्र जरूर मान्य करावे. त्याबद्दल सतत कृतज्ञ रहावे. कारण समाजक्रांतीचा हा संग्राम केवळ एका समाजापुरता किंवा राष्ट्रापुरता नाही आणि तसा राहून तो यशस्वी होणार नाही.

प्रबोधनयुगापासून म्हणजे १४ व्या शतकापासून तो २० व्या शतकातील पश्चिमी साम्राज्यशाहीच्या अंतापर्यंतच्या काळात मानवी इतिहासामध्ये फार मोठ्या वेगाने घडामोडी होत आहेत. या घडामोडींतील युगप्रेरणा देणारे साहित्य व कला यांची मूल्ये आत्मसात करणे आवश्यक आहे. अनेक राजसिंहासने कोलमडून पडली, समर्थ धर्मपीठे हतबल झाली, याचे कारण पीडित, शोषित व दलित यांच्याबद्दलच्या जाणिवा, मानवी स्वातंत्र्य व समता यांबद्दलचे आदर्श, साहित्याच्या व कलेच्या क्षेत्रात प्रकट होत होते. भारतामध्ये स्वातंत्र्योत्तर कालात दलितांचे ललित साहित्य निर्माण होऊ लागले आहे, त्या साहित्याला नव्या नव्या शाखा फुटत आहेत. त्यांची शब्दसमृद्धी स्वाभाविक व अस्सल जीवनाचे भावविश्व घडविणारी आहे; परंतु दलितांचे राजकारण मात्र जुळलेले दिसत नाही. भारतीय राजकारणात पक्षफुटीचा दोष बळावला आहे. तो दलितांच्याही राजकारणात शिरला आहे. म्हणून राजकारणाकडे दुर्लक्ष करून चालणार नाही. व्यापक दृष्टीने राजकारणाचे चिंतन व मनन साहित्यातही प्रतिबिंबित होणे आवश्यक आहे.

हे दलित साहित्य सर्वांचेच साहित्य आहे. कारण दलित हा ज्या वरिष्ठ वर्गांच्या सामाजिक जीवनाचा घटक आहे त्या वरिष्ठांनाही नैतिक सत्याचा प्रकाश देण्याचे कार्य हे साहित्य करू शकते. कारण मानवी उच्च जीवनमूल्ये जेव्हा नष्ट होतात तेव्हा वरिष्ठ वर्गही भ्रष्ट जीवनाचा भागीदार होतो. विशेषतः भारताच्या सर्वच दलित वर्गांना भावनांच्या आणि विचारांच्या क्षेत्रात सामरस्य मिळवून देण्याचे कार्य हे साहित्य करू शकते.

आज महाराष्ट्रात काही दलित जमातींनी बुद्ध धर्माची ध्वजा उभारली आहे. त्यांची अशी अपेक्षा आहे, की सगळे भारतीय दलित या ध्वजाखाली एकत्र येऊन संघटित होतील; परंतु बुद्ध धर्माच्या ध्वजाखाली अनेक जमाती आज एकत्र जमण्यास तयार नाहीत, हीही वस्तुस्थिती दृष्टिआड करता येत नाही. कोणताही सहृदय विचारवंत हा बुद्धाच्या संदेशाचे मनःपूर्वक स्वागत करू शकतो. अत्यंत प्राचीनकाळी दोन हजार वर्षांपूर्वी मोठ्या पृथ्वीच्या पृष्ठभागावर भगवान बुद्धाच्या संदेशाचे स्वागत झाले असे इतिहास सांगतो; परंतु या चिकित्सक बुद्धिवादी युगाच्या संदर्भात सगळ्या दलित जमाती या ध्वजाखाली येतीलच असे नाही. परंतु त्यांची एकजूट होईलच अशी अपेक्षा धरता येईल आणि समाजक्रांतीचा संघर्ष पुढे नेण्याचे कार्य साहित्याच्या द्वारे करता येईल.

दलित साहित्याला फार मोठे भवितव्य आहे. कारण या विसाव्या शतकाच्या अखेरच्या विज्ञानाच्या सार्वत्रिक विजयाच्या कालखंडात विज्ञान आणि तंत्रज्ञान यांच्या योगाने सर्व मानवी विश्वाचा आर्थिक पाया सर्वांच्या समृद्धीकरिता निर्माण होण्याची निश्चितता दिसत आहे. त्याकरिता मानवी मनामध्ये समतेचा आदर्श जागविणे हे या साहित्याचे मुख्य कार्य आहे.

हे साहित्य पुढे येत असता, दलितांचे विविध क्षेत्रांत विविध मागण्यांच्या पूर्तीकरिता आवश्यक असे संघर्ष चालू झाले आहेत. ह्या संघर्षांचा खराखुरा प्रारंभ डॉ. बाबासाहेब आंबेडकरांनी केला. आता ते देशव्यापी होत आहेत. ह्या संघर्षामध्ये दलितवर्ग वेगळा पडत नाही, त्याला वरिष्ठ वर्गांच्या प्रतिनिधींचाही उत्कृष्ट सहकार लाभत आहे. अशा लहान मोठ्या संघर्षांमध्ये क्रांतीच्या शिक्षणाची संधी प्राप्त होत असते. काही संघर्ष यशस्वी होतील, काही होणार नाहीत; परंतु क्रांतीच्या शक्तीचा विकास होण्यातच त्यांची सफलता आहे.

अनुक्रमणिका

अनिरुद्ध कुलकर्णी

तिसरे क्रांतिमूल्य

आपल्या आधुनिक युगाची ज्या फ्रेंच क्रांतीपासून सुरुवात होते तिने अनेक गोष्टी आपल्याला दिल्या. मानवी हक्कांची ठळक जाणीव, प्रजासत्ताकाची कल्पना, बांधेसूद राष्ट्रवाद, सामाजिक विचारातील डावे-उजवेपण, भूतकाळाशी असलेले नाते तोडण्याची प्रबळ इच्छा, रोमँटिसिझम, या अगदी प्रभावी अशा काही गोष्टी. पण या सर्वांपेक्षा काहीशी जास्तच महत्त्वाची वाटावी अशी आणखी एक गोष्ट फ्रेंच क्रांतीने आधुनिक मानवाला दिली. तिने, ज्याच्या आधाराने आधुनिक मानवाचे सामाजिक जीवन जगावे असा डोग्माही दिला, 'बाबावाक्यम्' दिले. 'डोग्मा' ह्या शब्दाला काही चांगला अर्थ नाही. पण असा डोग्मा सामाजिक जीवनासाठी लागतच असतो. एरवी सामाजिक विघटन होते. स्वातंत्र्य, समता आणि बंधुत्व हा फ्रेंच क्रांतीने दिलेला डोग्मा असा ठरला. त्याच्याभोवती जणू पवित्र वलय निर्माण झाले. ही क्रांतीने दिलेली मूल्ये गेली दोनशे वर्षे आपण परमोच्च सामाजिक मूल्ये मानीत आलो, आणि आजही मानतोच. आधुनिक समाजजीवनाचा मध्यवर्ती प्रवाह या मूल्यांनाच घेऊन पुढे वाहातो आहे.

डोग्मा बनलेली ही मूल्यत्रयी फ्रेंचांनी निर्माण केलेली असली तरी ती फ्रेंच राहिलेली नाही. अगदी भारतीय राज्यघटनेच्या नांदीतही तिचा समावेश झालेला आहे. तिचा स्वीकार जवळजवळ जागतिक आहे. कोणी एकाच माणसाने तिला जन्म दिलेला नाही हे तिचे सामर्थ्यच ठरलेले आहे. अनेक प्रज्ञावंतांचा सामाजिक विचार तिच्याभोवती फिरत राहिलेला आहे. आधुनिक युगाचा हा फार प्रभावी मंत्र आहे. या मूल्यांची, विशेषतः पहिल्या दोन मूल्यांची मांडणी करण्यासाठी अनेकांनी अनेक ग्रंथ लिहिले आहेत. रूसोपासून आंबेडकर, जयप्रकाशांपर्यंत अनेकांनी त्यांचा आपापल्यापरी विचार केला आहे. मार्शल पेतँसारखी माणसे याचे अनुकरण करून एखादी नवी मूल्यत्रयी बनवायला जातात खरी; परंतु त्यांचे हसे होते. कारण असे युगधर्म व्यक्त करणारे मंत्र काळच जन्माला घालीत असतो, हे त्यांच्या लक्षात येत नाही.

ही मूल्यत्रयी नक्की कोणी शब्दरूप केली, या मूल्यांना आहे या क्रमांकाने कोणी मांडले हे निश्चितपणे सांगता येत नाही. नक्की कोणत्या दिवशी आणि कोणत्या तऱ्हेने ही त्रयी अवतीर्ण झाली हेही सांगता येत नाही. कदाचित असे असावे, की ही घोषणारूप शब्दसंहिता कोणी एका माणसाने दिलीच नसावी. दोघाचौघांनी मिळून ती निर्माण केली असावी आणि वणवा पेटावा तसा क्रांतिकारकांच्या आणि क्रांतिप्रेमी लोकांच्या मनाचा कबजा तिने घेतला असावा. खुद्द फ्रेंच क्रांती सुरू होण्यापूर्वी म्हणजे १७८९ पूर्वी अस्तित्वात आली होती हे मात्र निश्चित. Liberté, Egalité, Fraternité लिबर्ते, इगालिते, फ्रातर्निते हे युगप्रवर्तक शब्द क्रांतिघटनांच्या आधीच काही दिवस लोकांच्या जिभेवर नाचू लागले होते. खुद्द क्रांतीने त्यांना एकत्र गुंफून फक्त त्यांच्यावर ऐतिहासिक शिक्कामोर्तब केले आणि त्यांना पावित्र्य बहाल केले.

आज जेव्हा आपण या क्रांतिमूल्यांकडे नजर टाकतो तेव्हा असे लक्षात येते, की यातील तिसरे क्रांतिमूल्य बंधुत्व, बंधुभाव हे अगदी फ्रेंचक्रांतीनंतरच बाजूला पडल्यासारखे झाले आहे. त्याची उपेक्षाच केली गेली आहे. आणि या उपेक्षेचा परि-

णाम म्हणून अनेक दुर्दैवी व कडवट गोष्टी आपल्याला सहन कराव्या लागल्या आहेत; तसेच आधुनिक मानवही त्याच्या अभावी मनाने खुजा झाला आहे. पंगू झाला आहे. हे असे का घडले ? हा प्रश्न आज मनासमोर उभा राहिल्यावाचून राहात नाही.

'फ्रॅटर्निटी' किंवा 'ब्रदरहुड'ची कल्पना फ्रेंच क्रांतिकारकांच्या समोर स्वातंत्र्य आणि समता या कल्पनांइतकी स्वच्छ व स्पष्ट नसावी. म्हणजे, शब्द नवा नव्हता हे खरे असले, तरी त्याला नवा अर्थ प्राप्त झालेला नव्हता, जसा स्वातंत्र्य आणि समता यांना झाला होता. 'ब्रदर' या शब्दाचा बायबलमधील, जुन्या करारातील अर्थ एकाच दांपत्याची मुले आणि एकाच जमातीतील माणसे असा आहे. मोझेसच्या करारात ईश्वरी करार मानणारी आणि त्यानुसार धर्माचरण करणारी माणसे एकमेकांची भावंडे आहेत असे मानलेले दिसते. त्यानुसार संपूर्ण इस्रायल हे एक कुटुंब ठरते आणि इस्रायली माणसे एकमेकांची भावंडे ठरतात.

'नव्या करारात' ख्रिश्चन धर्मीय एकमेकांची भावंडे आहेत अशी ब्रदरहुडची कल्पना आहे. १७४ ठिकाणी अशा बंधुत्वाचा उल्लेख येतो. जीझसने आपण एका नव्या कुटुंबाला जन्म देतो आहोत, चर्चच्या सदस्यत्वामुळे मनुष्य गुलाम राहात नाही, माणसे एकमेकांचे भाऊ होतात, एकमेकांवर प्रेम करणारे बंधू होतात (फिलेमोन. १६) असे सांगितले आहे. एकमेकांवर प्रेम करणाऱ्या भावांचा भ्रातृभाव ख्रिश्चन वर्तणुकीचा एक आदर्श (रोम १२.१० थेस. ४.९ हिब्रू. १३.१) आहे. एकाच ईश्वराला मानीत असल्याने आणि बाप्तिस्मा घेतल्यामुळे ख्रिश्चन माणसे एकाच ईश्वराची अपत्ये ठरतात आणि म्हणून भावंडेही ठरतात (गॅले. ३.२६–२९). इस्रायली भ्रातृभावाच्या कल्पनेपेक्षा ही कल्पना व्यापक आहे, कारण यात भिन्न वंशाचे, भिन्न राष्ट्रीय स्त्रीपुरुषदेखील ख्रिश्चन असल्यामुळे एकमेकांची भावंडे ठरतात. इस्लाममधील बिरादराने मिल्लत ही कल्पना याच कल्पनेचा अनुवाद आहे.

आद्य आधुनिक क्रांतिकारकांसमोर बंधुत्वाची ही जुनी कल्पना होतीच. frère या फ्रेंच शब्दाचा अर्थ भाऊ, बंधू हा आहे; पण सहकारी, समविचारी मित्र, मदतीस धावून येणारा स्नेही, सच्चा मित्र, friar, monk अशा अनेक अर्थच्छटा फ्रेर्‌ या फ्रेंच शब्दाला पहिल्यापासूनच आहेत. frère d'armes हा फ्रेंच वाक्प्रचार सुप्रसिद्ध आहे. या सर्व अर्थच्छटा fraternité हे स्त्रीलिंगी भाववाचक नाम सुचविते. हे बंधुत्व म्हणजे 'मानलेल्या' भावा-बहिणींची वाढती संख्या हा अर्थ विपर्यस्त आणि चुकीचा आहे. असा ढोबळ अर्थ धार्मिक पार्श्वभूमी गडद असलेल्या माणसांना जवळचा वाटला, तरी आद्य क्रांतिकारकांना तो अभिप्रेत नव्हता. हे आद्य आधुनिक क्रांतिकारक फ्रेंचच होते असे नाही. ते अमेरिकन, इंग्लिश व जर्मनही होते. लाफायेत, टॉमसपेन हे असे आद्य क्रांतिकारकच होत.

'That man to man, the world o'er
Shall brothers be for a' that'

– या रॉबर्ट बर्न्सच्या सुप्रसिद्ध ओळी हेच दाखवितात, की आद्य क्रांतिकारकांसमोर जे बंधुत्व होते ते विश्वबंधुत्व होते. धर्म, जाती, देश यांनी ते सीमित झालेले नव्हते. Body or order of men organized for religious or devout purpose असा मर्यादित अर्थ त्यांच्यासमोर नव्हता. असा मर्यादित अर्थ केला तर स्वातंत्र्य व समता या उत्तुंग सामाजिक मूल्यांशेजारी एक बुटके आणि फालतू मूल्य उभे केल्यासारखे होते याची जाणीव त्यांना असावी.

स्वातंत्र्य आणि समता यांची विस्तृत तात्त्विक चर्चा रूसोमध्ये आढळते. वोल्तेर, जेफर्सन, आबेरेना, केसने, तुर्गो, रॉबेस्पिएर, मिराबो अशा अनेक तत्कालीन विचारवंतांत स्वातंत्र्य आणि समता यांचा मागोवा घेतलेला दिसतो. समतेची चर्चा कमी आहे ती तुलनेने. रूसोने विषमता का निर्माण झाली असावी ? या प्रश्नाची उकल केली आहे ती विख्यात आहे. इतक्या विस्ताराने बंधुत्वाची मीमांसा वा चर्चा रूसोत नाही; पण प्रेम आणि करुणा यांची थोरवी रूसोने ठिकठिकाणी गाईली आहे. असे म्हणता येईल की रूसोचे प्रेम आणि करुणाविषयक तत्त्वचिंतन बंधुत्वाच्या कल्पनेचा एक परमोच्च सामाजिक मूल्य म्हणून स्वीकार करताना प्रेरक ठरले असावे.

फ्रेंच क्रांतिकारकांसमोर आणि तत्कालीन जाणत्या लोकांसमोर बंधुत्वाची निधर्मी –सेक्युलर– पण धूसर

कल्पना होती. अनेक क्रांतिकारक आणि क्रांतिप्रेमी ख्रिश्चन होते ही गोष्ट खरी; परंतु बंधुत्वाची त्यांना अभिप्रेत असणारी कल्पना धार्मिक नव्हती. फ्रेंच क्रांतिकारकांचा तिरंगी ध्वज– लाल-पांढरा-निळा हे तीन रंग असणारा ध्वज– जसा निधर्मी होता तसाच स्वातंत्र्य–समता–बंधुता ही मूलत्रयीदेखील निधर्मी होती, हे मात्र आपण निश्चितपणे म्हणू शकतो. कारण ज्या फ्रेंच 'मानवी हक्कां'च्या सतरा कलमी सनदेत स्वातंत्र्य आणि समतेचा उल्लेख येतो ती सनद किंवा तो जाहीरनामा विश्वात्मकता असलेला आहे असे फ्रेंच मानीत होते आणि याचा त्यांना फार मोठा अभिमानही होता. फ्रेंच क्रांतीचे मुख्य लक्ष्य 'राजेशाही' होते हे खरे; परंतु राजाला निरतुल्यत्व आणि पावित्र्य बहाल करणारे चर्चही त्यांचा क्रमांक दोनचा शत्रूच होते. तेव्हा 'बंधुत्व' हे सामाजिक मूल्य व त्यांनी सूचित होणारी नवी नाती ही निधर्मी स्वरूपाची होती. अर्थात हे बंधुत्व निधर्मी असले तरी अध्यात्मिक छटा असणारे होते. ही अध्यात्मिक छटा धूसर होती. मानवी हक्कांभोवती असणारे पावित्र्य जसे धूसर अध्यात्मिक छटेचे होते त्याचप्रमाणे.

नॅशनल अॅसेंब्लीने जेव्हा मानवी हक्कांचा जाहीरनामा लिहिला, तेव्हा त्यांच्यासमोर ख्रिश्चन 'गॉड' किंवा ज्यू 'यावे' नव्हता तर विश्वातील परमोच्च आदिशक्ती 'सुप्रीम बीईंग' ही होती. तिच्या कृपेने आणि आशीर्वादानेच अॅसेंब्ली 'पवित्र मानवी हक्क' जाहीर करीत होती. याचा अर्थ धार्मिकांनाही संमत होईल असे पावित्र्य आणि अध्यात्म मानवी हक्कांच्या मागे उभे करण्याची धडपड होतीच. तेव्हा समजा जर राज्यघटनेत सुरुवातीसच बंधुत्वाचे स्पष्ट 'कलम' आले असते, तर ते याच पार्श्वभूमीवर आले असते.

परंतु 'बंधुत्व' हे एक परमोच्च सामाजिक मूल्य असले तरी ते कोणत्याच अर्थाने मानवी "हक्क" ठरू शकत नव्हते. अडचण होती ती हीच. त्यामुळे जनमानसाने स्वीकारलेले हे मूल्य मानवी हक्कांच्या कायदेशीर चौकटीत आले नाही व तेव्हा जे बाजूला पडले ते पडलेच. भ्रातृभाव जोपासणे हे फार तर कर्तव्य ठरू शकत होते आणि फ्रेंच क्रांतिकालीन घटनाकार कर्तव्यांचा स्वतंत्रपणे विचार करण्याच्या मनःस्थितीतच नव्हते. स्वातंत्र्य, संपत्ती, सुरक्षितता आणि अन्यायाचा प्रतिकार (करण्याची परवानगी) हे मानवाचे लक्षात येण्याजोगे आणि अगदी पटण्याजोगे नैसर्गिक हक्क होते. आणि ते सामान्य जनतेला बहाल करण्यासाठी घटनातज्ज्ञ उतावीळ झाले होते. त्यात बंधुत्वाविषयी काहीतरी खास केले पाहिजे असे त्यांना वाटलेच नाही.

फ्रेंच क्रांतीच्या काळात जे बंधुत्व लोकांच्या जिभेवर नाचत होते ते पुढे, मागे पडण्यास आणखीही काही कारणे घडली. कायद्यात तरतूद झाली नाही हे काही एकमेव कारण नव्हते. उर्वरित कारणांत दोन कारणे ठळक दिसतात. त्यातील पहिले कारण सत्तेत आलेल्या जॅकोबीन क्रांतिकारकांची व्यक्तिमत्त्वे हे होय. रॉबेस्पिएर हा अस्सल आणि मोठा क्रांतिकारक होता. पण त्याचे व्यक्तिमत्त्व मिराबोप्रमाणे धीरगंभीर, उदार आणि दयार्द्र नव्हते. मिराबो फ्रेंच क्रांतीचा लेनिन होता, तर रॉबेस्पिएर जणू स्तालीन होता. गुप्तता, कट, डावपेच, कारस्थाने यांची त्याला मनापासून आवड होती. 'जॅकोबिन क्लब' हेच त्याचे खरे व्यासपीठ होते. रॉबेस्पिएर जसा होता तसेच त्याचे भगतगण होते. जुलमी राजसत्तेचा विनाश करून ती सत्ता ताब्यात घ्यायची हाच या क्रांतिकारकांचा उद्देश होता. म्हणजे सहृदयी मिराबो जर अकाली वारला नसता तर निष्ठुरता आणि क्रौर्य ही प्रमुख लक्षणे असणाऱ्या रॉबेस्पिएर व त्याच्या गटाशी त्याचा संघर्ष उडालाच असता. स्वातंत्र्य आणि समता यांच्यावरही विश्वास नसणारा हा गट बंधुत्वाची काय पर्वा करणार होता? असे असले तरी परिस्थितीच अशी वळणे घेत गेली की रॉबेस्पिएरच सत्तेत आला आणि जगाला दहशतीचे थैमान आणि गिलतीनचे कर्तृत्व हीच पहावयास मिळाली.

येथे मुख्य मुद्दा घडले त्याविरुद्ध तक्रार नोंदविण्याचा नाही. रॉबेस्पिएर आणि त्याच्या सहकाऱ्यांनी भावी क्रांतिकारकांना एक प्रतिमा अनुकरणासाठी दिली हा आहे. क्रांती म्हटले की रक्तपात आलाच आणि क्रांतिकारक म्हटला की तो घातपाती, कट-कारस्थाने करणारा आणि नैतिकता (नाईलाजाने ?) वाऱ्यावर भिरकावून देणारा क्रूरकर्माच असणार हे समज रॉबेस्पिएरने रूढ केले.

अनुक्रमणिका

वस्तुतः रॉबेस्पिएरचे व्यक्तिमत्त्व फक्त काळ्या-पांढऱ्या रंगाने रंगविता येण्याजोगे नाही आणि त्याची थोरवीही निश्चित आहे. परंतु त्याने उभी केलेली क्रांतिकारकांची ही प्रतिमा मात्र भडक ठरली आणि या प्रतिमेचा अंगिकार करणाऱ्या क्रांतिकारकांना, बंधुत्वाची भाषा बोलण्याचा पुढे काही नैतिक अधिकारच राहिला नाही. 'स्वातंत्र्य, समता आणि बंधुत्व किंवा मृत्यु' असा उपहास झाला तो यामुळे झाला.

मार्क्स हा रॉबेस्पिएरचाच प्रभाव पडलेला क्रांतिकारक होता/असावा असा एक गैरसमज आहे. मार्क्सने फ्रेंच क्रांतीची मध्यमवर्गीय क्रांती म्हणून काहीशी चेष्टा केली आणि बंधुत्वाचा सखोल विचार न करता प्रुधाँप्रणीत समाजवाद युरोपिअन, स्वप्नाळू ठरविला याचे कारण मार्क्सवर रॉबेस्पिएरचा मोठा प्रभाव होता हे नाही. कट, कारस्थाने, गुप्तता यांना कम्युनिस्ट चळवळीत स्थान असता कामा नये असे मार्क्सचे स्वच्छ प्रतिपादन असे. कम्युनिस्ट चळवळ उजळ माथ्याने आणि उघडपणे केली तरच ती निकोपपणे वाढू शकेल याविषयी त्याची खात्री झाली होती. मार्क्स बंधुत्वाचा विचार पुढे नेऊ शकला नाही याचे कारण तो वर्ग-संघर्षाच्या कल्पनेच्या प्रभावाखालीच विचार करीत राहिला हे होते.

फ्रेंच क्रांतीनंतर बंधुत्वाचा विचार बाजूला पडण्याचे आणखीही एक कारण होते ते असे, की फ्रेंच बुद्धिवाद त्यावेळी ज्या अवस्थेत होता, त्याला या मूल्याची वैचारिक मांडणी करणे कठीणच जाणारे होते. रोमँटिसिझम रूसोमध्ये उगम पावला होता तरी त्याची नीट वाढ झालेली नव्हती. फ्रान्समधील बौद्धिक वातावरण मोन्तेस्क्यू, रूसो, वोल्तेर, नुर्गो यांच्या प्रभावाखाली अमूर्त कल्पना आणि सामान्य विधाने यांची आराधना करीत होते. कायदेकानू आणि पांडित्य यांच्या भरवशावर ते होते. भेदक वस्तुस्थिती आणि मूर्त घटना यांची कदर या वातावरणाला फारशी नव्हती. त्यामुळे 'स्वातंत्र्य, समता आणि बंधुत्व' यांचा जयजयकार करणाऱ्या जमावांनी जेव्हा गिलतिनच्या साहाय्याने भीषण हत्याकाण्ड करणाऱ्यांना डोक्यावर घेतले तेव्हा फ्रान्समधील बुद्धिजीवी वर्ग नाही म्हटले तरी हादरलाच. त्याला घडलेल्या घटनांचा साधक बाधक अन्वय लावणे आणि क्रांतिकारक मूल्यांचा मागोवा घेणे शक्यच झाले नाही. फ्रेंच क्रांती युरोपात इतकी अभूतपूर्व होती की ती आणि स्वातंत्र्य, समता व बंधुत्व सांगणारे तत्त्वज्ञान यांची सांगड कशी घालायची हे कोडेच त्यांना पडले.

खरे पाहाता 'बंधुत्व' हे क्रांतिकारकांचे नवे संतत्व होते, अर्वाचीन साधुत्व होते. बंधुत्वात परस्पर जिव्हाळ्याची अपेक्षा असते. परस्परांविषयी आदरभाव अपेक्षित असतो. बंधुत्व एकमेकांना स्वातंत्र्य देऊ इच्छिते तसेच एकमेकांना समता प्राप्त करून देण्याची खटपट करते. बंधुत्वाच्या कल्पनेत जशी मध्ययुगीन राजेशाही आणि उमरावशाही यांच्या घृणास्पद जुलूम-जबरदस्तीस जागा नाही तशीच सत्ताधारी क्रांतिकारकांच्या क्रूर आणि हृदयशून्य दंडेलीसदेखील नाही. भावाभावांत भांडणे होतात परंतु खून, मारामाऱ्या, दहशत यांचा सर्रास वापर होत नाही. उत्स्फूर्त सामंजस्याला बंधुत्वात नेहमीच नैसर्गिक जागा असते.

करुणा, अहिंसा, दया, क्षमा यांच्यापेक्षा बंधुत्व व्यापक असते. कारण हे सर्व भाव बंधुत्वात येऊ शकतात. पण सर्वांत महत्त्वाची गोष्ट म्हणजे बंधुत्वात एकमेकांवर प्रेम करणारे स्त्रीपुरुष समान पातळीवर उभे असतात. त्यांच्यांत मनमोकळी देवघेव होऊ शकते. फ्रेंच क्रांतीच्या काळात Brotherman हा शब्द रूढ झाला होता. मिराबो हा अशा बंधुमानवाचा आदर्श होता. क्रांतिकारक हे एकमेकाला बंधुतुल्य होते. पण कार्लाईलने वर्णिल्या प्रमाणे ज्याक्षणी सोळाव्या लुईचे मस्तक गिलतीनखाली धडापासून वेगळे केले गेले, त्या क्षणापासून क्रांतिकारकांचे बंधुत्व संपले. त्यांची एकमेकांत जीवघेणी भांडणेच सुरू झाली. परस्पर विश्वासाचे वातावरण गैरसमज, परस्परांविषयी द्वेष, कट, कारस्थाने यांनी नासून गेले.

बंधुत्वाची उदात्त कल्पना कम्युनिस्टांनी पुढे 'कॉम्रेडशिप' निर्माण करून पुनरुज्जीवित करण्याचा प्रयत्न केला. दुसऱ्या समाजवाद्यांना स्वप्नाळू म्हणून हिणविणारे कम्युनिस्ट याबाबतीत स्वतः स्वप्नाळूच ठरले. झारशाही नष्ट करून सत्ता ताब्यात घेईपर्यंत कम्युनिस्ट कॉम्रेड्स् एकत्र होते. असे मानायास जागा आहे की त्यांच्यातील बंधुभाव खूपसा

सच्चा होता. पण एकदा सत्ता ताब्यात आल्यावर आणि त्यातून सत्तास्पर्धा निर्माण झाल्यावर हे बंधुत्व लयालाच गेले. जी वागणूक कॉम्रेड्स शत्रूला देऊन गेले तीच वागणूक त्यांच्या अनेकांच्या वाटयाला आली. रॉबेस्पिएरचे दहशतीचे राज्य स्तालीनच्या कारकीर्दीत कित्येक वर्षांचे ठरले आणि हजारो ऐवजी लाखो लोकांचे मुडदे पडले. लाखो लोक तुरुंगात खितपत राहिले. क्रांतीतील संतत्व अत्यंत उद्वेगजनक तऱ्हेने हद्दपार केले गेले. उभा रशिया भलामोठा तुरुंगच बनला आणि कॉम्रेड्स हे नावापुरतेच बंधू उरले. प्रत्ययात ते एकमेकांवर सोडलेले गुप्तहेर बनले. त्रॉतस्कीचा खून ही बंधुत्वाची ऐतिहासिक हत्याच होती.

आज जाणवते ते आद्य फ्रेंच क्रांतिकारकांचे मोठेपण. स्वातंत्र्य, समता यांच्या बरोबर त्यांनी बंधुत्वाची गणना केली हे किती उचित होते ! स्वातंत्र्य आणि समता प्राप्त करून घेतलेला समाज जरी अस्तित्वात आला तरी ते पुरेसे नाही. तो समाज रटाळ, अमानुष, परस्परांविषयी पर्वा नसलेला व दुःखी समाज असेल. स्वतंत्र आणि आर्थिक सुस्थितीची समानता असणाऱ्या माणसांत बंधुत्व असतेच असे नाही. स्वातंत्र्य आणि समता असणारा समाजही, स्पर्धा, यांत्रिकता, संघर्ष यांनी ग्रासलेला असू शकतो. निर्मिती आणि उपभोग, पगारवाढ आणि भाववाढ यांच्या मगरमिठीत सापडलेला असू शकतो. वरवर सारे काही नीट वाटत असले, तरी त्याची विरी गेलेली असते आणि तो अंतर्यामी भकास झालेला असतो. या साऱ्यावर तोडगा माणसा-माणसांतील अकृत्रिम प्रेम–बंधुत्व–हाच असू शकतो. एका दिव्य क्षणी, अज्ञात क्रांतिकारकांना द्रष्टेपणाने हे जाणवले असले पाहिजे आणि स्वातंत्र्य आणि समतेबरोबरच त्यांनी बंधुत्वाचाही उद्घोष करण्याचे ठरविले असले पाहिजे. असे क्षण मानवी इतिहासात वारंवार येत नसतात.

'बंधुत्व' हे नुसते परमोच्च सामाजिक मूल्य नव्हते. ते एक उद्दिष्ट होते. ईप्सित होते. तत्कालीन फ्रेंच समाजाच्या वाटयाला पारतंत्र्य, दारिद्र्य, विषमता, जुलूम हे आलेले होते. तो त्यांचा भूतकाळ आणि वर्तमानकाळ होता. त्यांना हवे होते व्यक्तिस्वातंत्र्य, राजकीय आणि सामाजिक स्वातंत्र्य, न्याय, सामाजिक आणि आर्थिक समता. ही त्यांची भविष्यातील उद्दिष्टे होती. स्वप्ने होती आणि बंधुत्व हेदेखील असेच स्वप्न होते, की ज्याची परिपूर्ती भविष्यकाळातच व्हावयाची होती.

क्रांतिकारकांच्या भविष्यकाळाने म्हणजे आपल्या भूतकाळाने 'बंधुत्वा'ची घोर उपेक्षाच केली. परस्परांवर निर्मळ विश्वास, एकमेकांचे मूल्यमापन करण्यापेक्षा एकमेकांना समजून घेण्याचा अखंड प्रयत्न, आपण एकमेकांचे आहोत या भावनेची जोपासना, एकमेकांच्या विकासाची सक्रिय कदर, निःस्वार्थी स्नेहाची तयारी, रक्ताचे नव्हे परंतु तितकीच जवळीक सांगणारे जिव्हाळ्याचे बंध, हे निर्माण करणारा बंधुभाव क्रांतिकारक निर्माण करू शकले नाहीत. गुप्तता, शोषण, अपमान, अवहेलना, यांत्रिकता, या साऱ्यांचेच वर्जन करू इच्छिणारे फार मोठे नाजूक आणि विशाल मानवी संबंध 'फ्रॅटर्निटी' या शब्दाने कल्पिले होते. हे संबंध निर्माण होण्यासाठी फार मोठी संस्कारमुक्तता आणि संवेदनक्षमता लागणार होती. जात, पात, धर्म, देश या बंधनांच्या पलिकडे जाऊन किंवा या बंधनांच्या मर्यादा ओळखून हे संबंध निर्माण करावे लागणार होते. मालक-गुलाम, धर्मगुरू-भक्त, शास्ते आणि शासित ही मध्ययुगीन नाती तोडली पाहिजेत हे अर्वाचीन क्रांतिप्रेमी माणसांना कळले; परंतु तिसऱ्या क्रांतिमूल्याची साकारणी करणारे नवे मानवी संबंध निर्माण करण्यासाठी हेतुपुरस्सर प्रयत्न करण्याची आवश्यकता आहे हे त्यांना उमगले नाही.

अर्थात फ्रेंच क्रांतीचा बंधुत्वाचा संदेश अगदी सर्वस्वी वायाच गेला असे मात्र आपण म्हणू शकत नाही. खुद्द क्रांतिकारकांनी आणि क्रांतिपरंपरा मानणारांनी जरी त्यापासून पुरेशी प्रेरणा घेतली नाही तरी इतर काहीजणांनी ती जरूर घेतली. वर्ड्स्वर्थ, लिंकन, इब्सेन, फ्रॉईड, श्वाईत्सर यांच्यासारख्या थोर महात्म्यांनी क्रांतिकारकांना अंधुकपणे अभिप्रेत असलेल्या बंधुत्वाचाच तेजस्वी साक्षात्कार आधुनिक मानवाला घडविला. उदारमतवादी राजकारणी स्वातंत्र्यदेवतेची पूजा करीत राहिले, मार्क्सवादी आर्थिक समतेची आराधना आणि वैचारिक काथ्याकूट करीत राहिले; तर हे महात्मे क्रांतीने सुचविलेल्या बंधुत्वाला आशय आणि आकार आणण्यासाठी

धडपडत राहिले. क्रांतीसाठी क्रांती नसते तर ती असते सखोल माणूसकी निर्माण करण्यासाठी आणि ती जतन करण्यासाठी हे त्यांनी जगाला दाखवून दिले.

अशा प्रकारचे महात्मे क्रांतिकारक परंपरेतून मात्र निर्माण होताना दिसले नाहीत, दिसत नाहीत. फ्रान्स, रशिया, चीन, व्हिएतनाम जेथे जेथे क्रांत्या घडून आल्या तेथे तेथे वाढत्या श्रेणीने दडपशाही, क्रौर्य, अमानुषता यांचा संचार होत गेला. बंधुत्व गेले म्हणजे सौहार्द, आत्मीयता, जिव्हाळा, आपुलकी, प्रेमभाव हे तर जातातच पण त्यांची जागा विकृत मानवी संबंध घेतात हेच या क्रांत्यांनी दाखविले. बंधुत्वाशिवाय मुळी क्रांतीच अपुरी राहाते, लुळी पडते हे त्यांनी निदर्शनास आणले. एवढेच नव्हे तर बंधुत्वाखेरीज क्रांती स्वतःचाच पराभव करते हे त्यांनी दाखवून दिले.

या दारुण विसंगतीपासून आपण काय बोध घेऊ शकतो ? असे वाटते की क्रांतिप्रेरणांची, क्रांति–उद्दिष्टांची– स्वातंत्र्य, समता आणि बंधुत्व यांची, विशेषतः बंधुत्वाची, आज आपण तर्ककठोर बुद्धिवादाशी सांगड घालता कामा नये. त्यामुळे क्रांतिप्रेरणा दडपण्यासाठी फाशीझम, नात्सीझमसारख्या तितक्याच कठोर आणि निष्ठुर प्रतिक्रिया उमटतात. स्तालीनला अपरिहार्य म्हणून हिटलर हे उत्तर निर्माण होते. हेही टाळण्यासाठी आपण क्रांति–प्रेरणांची आणि क्रांति–उद्दिष्टांची सांगड बुद्धिवादाशी न घालता विवेकवादाशी घालण्याची धडपड केली पाहिजे.

क्रांतीच्या रणकुंडात आहुती या पडणारच, क्रांतिसाठी कॉन्सन्ट्रेशन कॅम्प्स् आणि लेबर कॅम्प्स् आवश्यक असतातच, लांबच्या फायद्यासाठी जवळचा संहार आपण सोसला पाहिजे, क्रांतीसाठी वेळप्रसंगी निरपराध बायका-मुलांचीदेखील कत्तल करावी लागते, असे समर्थन फक्त बुद्धिवादी करू शकतो. पण अशा बुद्धिवादी क्रांतिप्रेमिकाला स्वातंत्र्य, समताही कळलेली नसतात आणि बंधुत्वही कळलेले नसते. क्वचित प्रसंगी स्वतःच्या दुःखामुळे तो प्रचंड नवे दुःख निर्माण करायला निघालेला केवळ असंतुष्ट चळवळ्या असतो.

विवेकवाद असे शिकवीत नाही. कारण तो बुद्धिवादाचेच प्रगल्भ रूप असतो. स्वतः अमेरिकन स्वातंत्र्ययुद्धाच्या बाजूने असणारा एडमंड बर्क जेव्हा फ्रेंच क्रांती पाहून संतापून उठला तेव्हाच हा विवेकवाद जणू जन्माला आला. आज असे वाटते की बर्कला हा ' विवेक ' अंधुकसा जाणवला पण नीट मांडता मात्र आला नाही. तो जुन्या कालबाह्य संस्थांची तरफदारी करीत भूतकाळात मागे धावत गेला. काही फ्रेंच क्रांतिकारक भावी क्रांतिकारकतेला विकृत वळत लावीत आहेत ही नेमकी भूमिका त्यामुळे त्याला घेता आली नाही. विवेकवादात बुद्धी आणि बुद्धिप्रामाण्य यांनाच प्राधान्य असते. मानवाची बुद्धी हीच त्याची सर्वांत मोठी शक्ती मानलेली असते; परंतु भावना आणि श्रद्धा यांचे समूळ उच्चाटण करण्याचा तेथे संकल्प नसतो. मानवाच्या व्यक्तिमत्त्वाचा पूर्ण विकास होण्यासाठी, तो विधायक तऱ्हेने होण्यासाठी, आणि सुखी व प्रगत समाज निर्माण होण्यासाठी तो भावना आणि श्रद्धा यांचीही रास्त जपणूक करतो. मानवाच्या अ-बौद्धिक शक्तींचे महत्त्व तो ओळखतो, निसर्ग आणि इतिहास या दोहोंचा मानवावर कसा सूक्ष्म परिणाम होतो हे जाणण्याचा प्रयत्न तो करतो; आणि सर्वांत महत्त्वाचे म्हणजे मानवी बुद्धीला मर्यादा असण्याची रास्त शक्यता तो नाकारीत नाही. हा आणि असाच विवेकवाद स्वातंत्र्य आणि समतेबरोबरीने बंधुत्वाचे क्रांतिमूल्यही जोपासू शकतो.

आज 'संपूर्ण क्रांतीची' भाषा बोलली जाते. त्यात हाही एक अर्थ अभिप्रेत असावयास हवा. ज्या क्रांतिपरंपरेने आजवर बंधुत्वाची आणि पर्यायाने मानवी नात्यांच्या नव्या शक्यतांचीच उपेक्षा केली ती उपेक्षा संपवून मानवी नात्यांच्या नव्या शक्यतांचा शोध घेण्याची आणि बंधुत्व साकार करण्याची आकांक्षा तिने बाळगली पाहिजे. क्रांतीतील हे साधुत्व टिकविण्याचा तिचा इरादा असला पाहिजे.

मध्ययुगीन काळात संतांचे कार्य असे राही की ते कर्मठ पुरोहितवर्ग आणि जुलमी राजसत्तेचा मुलाहिजा ठेवत नसे. आजही ही गरज नष्ट झालेली नाही. किंबहुना ती वाढलेलीच आहे. समाजात आजही एक नेतृत्व असे हवे आहे की ते सत्तावाद, भ्रष्टाचार, भोगवाद, यंत्रात्मकता, यांत्रिकता, यांना

पुरून उरेल. यांना विरोध करू शकेल. क्रांतिपरंपरेने जर बंधुत्वाची प्रेरणा पक्की सामावून घेतली तर अशा प्रकारचे नेतृत्व तिच्यातून निश्चितच निर्माण होऊ शकेल. असाच काहीसा आदर्श बीजरूपाने आद्य फ्रेंच क्रांतिकारकांच्या डोक्यात तरळत असावा. ‘गिलतीनचा वापर करून ख्रिश्चॅनिटी साधू पाहाणारे’ अशी त्यांची निर्भत्सना झाली यातील ख्रिश्चॅनिटी साधू पाहाणारे हा भाग विसरता येणारा नाही. रूसोलाही पाचवा इवांजेलिस्त म्हणण्यात येई आणि त्याच्या शिकवणुकीची ‘नवे गॉस्पेल’ म्हणून चेष्टा करण्यात येई. याचाही मथितार्थ समजावून घेतला पाहिजे. मूळच्या क्रांतिकल्पनेत साधुत्वाला जागा होती हा तो अर्थ आहे. धार्मिक श्रद्धा स्वीकारल्याखेरीजसुद्धा निधर्मी संत निर्माण होऊ शकतात आणि ते विश्वबंधुत्वाचा आदर्श साकार करू शकतात हे संपूर्ण क्षांतीला दाखवून द्यावे लागेल. कदाचित् क्रांतिपरंपरेतील भारताचा सहभागच या शक्यतेला मूर्त स्वरूप देणारा ठरणार असेल. इंग्लंड, अमेरिकेने स्वातंत्र्याचे मूल्य प्रस्थापित केले. रशिया आणि चीन आर्थिक आणि सामाजिक समतेसाठी झटत आहेत. कदाचित् भारताची भूमिका क्रांतीचे हे हरविलेले बंधुत्वाचे अंग आणि रंग तिला परत मिळवून देण्याची ठरणार असेल. अर्थात अशी भौगोलिक विभागणी जशी आद्य क्रांतिकारकांना अपेक्षित नव्हती तशी आधुनिक क्रांतिप्रेमिकांनाही नसणार. स्वातंत्र्य, समता आणि बंधुत्व हे एकाच वेळी एकमेकांच्या हातांत हात घालून सर्वत्र अवतरतील तेव्हाच खरी क्रांती घडली असे म्हणता येईल आणि तीच क्रांती संपूर्ण असेल. ज्या दिवशी संपूर्ण क्रांती परिपूर्ण होईल त्याचवेळी आपले आधुनिक युग संपलेले असेल आणि नव्या युगाची चाहूल त्यावेळच्या काहींना लागलेली असेल.

अनुक्रमणिका

व. त्रिं. चिपळोणकर

विज्ञान व त्यामधील तर्कनिष्ठता

जड विश्वात ज्या घटना अथवा आविष्कार होताना दिसतात त्यांचे योग्य प्रकारे निरीक्षण करून त्यामागे असणाऱ्या कार्यकारणपरंपरेचा शोध घेणे, हे विज्ञानाचे एक उद्दिष्ट असते. या कार्याकरिता तर्कनिष्ठ मीमांसापद्धतीचा उपयोग केला जातो. दैनंदिन आयुष्यात मानवाला आपल्या परिसरात जे अनुभव मिळतात, त्यांमध्येच त्याच्या तर्कविचाराचे मूळ असावे असे वाटते. सकृत्दर्शनी पाहता ज्या घटनांमधील परस्परसंबंध लक्षात येत नाही, अशा घटनासुद्धा काही वेळा तर्कमीमांसेने एकाच मूलभूत तत्त्वाने संबंधित आहेत असे कळून येते. न्यूटनला पृथ्वीवरच्या झाडावरील सफरचंद खाली पडताना दिसले. त्यावरून त्याला गुरुत्वाकर्षणाचे तत्त्व सुचले. द्रव्यमान असणाऱ्या कोणत्याही दोन जड पदार्थांमध्ये एक आकर्षणी प्रेरणा असली पाहिजे, असे त्याने गृहीत धरले. या एका गृहीताच्या साहाय्याने अनेक आविष्कारांचे विशदीकरण करता येऊ लागले. पृथ्वीवर उंचावर असलेली आधाररहित वस्तू नेहमीच खाली पडते. एका ठराविक अंतरावरून वस्तू सोडली असता तिला पृथ्वीच्या पृष्ठभागापर्यंत पोचण्यास किती वेळ लागेल याचे अचूक उत्तर न्यूटन-मीमांसेप्रमाणे देता येते. प्रत्यक्ष निरीक्षणाने हे उत्तर बरोबर आहे, याचा पडताळा घेता येतो. या तत्त्वाचे व्यापकीकरण केले व ते पृथ्वीबाहेरील अवकाशात असणाऱ्या सर्व जड वस्तूंकरितासुद्धा यथार्थ आहे असे मानले, तर पृथ्वी व इतर ग्रह सूर्याभोवती का फिरतात याचे पण स्पष्टीकरण मिळते. एवढेच नव्हे, तर पृथ्वी व इतर ग्रहांना सूर्याभोवती एक प्रदक्षिणा पूर्ण करण्यास किती वेळ लागतो, याविषयी पण अचूक भाकित अथवा अंदाज करता येतो. पृथ्वी व सूर्य (किंवा पृथ्वी व सफरचंद) यांमध्ये मुळात आकर्षणी प्रेरणा का असते याचे उत्तर मात्र न्यूटन मीमांसेमध्ये मिळत नाही. प्रेरणा या संकल्पनेचा सममितीच्या दृष्टीने विचार केला तर ही प्रेरणा नेहमीच आकर्षणी स्वरूपाची असते का काही विशिष्ट परिस्थितीत ती अपसरणी स्वरूपाची होऊ शकते असा एक प्रश्न उद्भवतो; पण त्याचे योग्य उत्तर मिळत नाही. न्यूटनच्या मीमांसेप्रमाणे पृथ्वीवरील व तिच्या बाहेरील सर्व वस्तूंकरिता काल हा एकच असतो; त्याचे स्वरूप वस्तुनिष्ठ असते. त्यामुळे ते निरीक्षकावर अवलंबून रहात नाही. काल हा निरीक्षक वा व्यक्तिनिरपेक्ष आहे, हेसुद्धा या मीमांसेमधील आणखी एक गृहीत आहे. घटना का घडतात यापेक्षा त्या कशा घडतात याचे विशदीकरण करण्यावर विज्ञानामध्ये जास्त भर दिलेला असतो. निरीक्षणाने आपणास समजते की, पृथ्वी व सूर्य या दोहोमध्ये जड माध्यम नाही. त्यांमधील अवकाशात जवळजवळ पूर्ण निर्वात आहे. एकाच काली अस्तित्वात असलेले पण एकमेकांपासून दूर, ज्यामध्ये कोणत्याही प्रकारचा दुवा नाही असे हे जड पदार्थ एकमेकांवर ही प्रेरणा कशी कार्यान्वित करतात, याचा खुलासा या मीमांसेत मिळत नाही. असे अनेक अनुत्तरित प्रश्न न्यूटन-मीमांसेमध्ये असले, तरी आधुनिक विज्ञानाची सुरुवात न्यूटन-मीमांसेपासूनच झाली, असे सामान्यपणे म्हणण्यास काही हरकत नसावी. गेल्या काही शतकांत विज्ञानाने केलेली आश्चर्यकारक प्रगती व त्यामधील शोधांमुळे सामान्य मनुष्याच्या जीवनात झालेला महत्त्वाचा बदल यांमुळे विशेषत: दुसऱ्या महायुद्धाच्या काळापासून

अनुक्रमणिका

विज्ञानास एक प्रतिष्ठा प्राप्त झाली आहे, असे म्हणता येते. कोणत्याही राष्ट्राच्या सामर्थ्याचे मापन करण्याकरिता त्याची लोकसंख्या, आर्थिक शक्ती यां-प्रमाणेच त्याची विज्ञानातील प्रगती हीसुद्धा विचारात घ्यावयास पाहिजे, ही कल्पना आता सर्वमान्य झाली आहे. विज्ञानाची वस्तुनिष्ठ व तर्कसिद्ध पद्धत वापरून धर्म, नैतिक मूल्ये, तत्त्वज्ञान, समाजरचना अशा वैचारिक अंगांमध्ये आढळणाऱ्या मूलभूत संकल्पना तपासून घ्याव्यात, त्यांचे विश्लेषण करावे असे अनेक विचारवंतांस वाटते.

शास्त्रज्ञाची तर्कनिष्ठता व तत्त्वज्ञान्याची तर्क-निष्ठता यांमध्ये एक मूलभूत फरक आहे. अनुभवाने मिळालेल्या ज्ञानाची अथवा मीमांसेची वास्तवाशी सुसंगती ठेवण्याकडे विज्ञानामध्ये सतत प्रयत्न असतो. कोणतीही मीमांसा अखेर प्रयोगाच्या निकषावरच तपासून घ्यावयाची असते. एखादी मीमांसा तर्क-दृष्टचा कितीही प्रशंसनीय असली, तरी प्रयोगान्ती मिळालेल्या निष्कर्षाशी ती जुळत नसेल तर तिचा त्वरित त्याग केला जातो. अनुभवसिद्ध सत्य विज्ञाना-मध्ये तर्कापेक्षा नेहमीच श्रेष्ठ असते. निव्वळ तर्काच्या साहाय्याने जर कोणी मीमांसा करण्याचा प्रयत्न केला तर ती मीमांसा वैज्ञानिक सत्याचे निर्देशन करू शकेल असे मानणे योग्य होणार नाही. पूर्वीच्या काळी जेव्हा वैज्ञानिकपद्धत प्रस्थापित झाली नव्हती, तेव्हा कोणताही प्रश्न (किंवा समस्या) याचे आकलन करून घेऊन तो सोडविण्याकरिता फक्त प्रखर व दीर्घ विचारमंथनाचीच आवश्यकता आहे, असे अनेक विचारवंतांस वाटत होते, हे या संदर्भात लक्षात घेण्याजोगे आहे. प्राचीन तत्त्वज्ञान्यांनी मांडलेल्या अणुसिद्धांतामागे याच प्रकारचे विचारमंथन होते, हे उघड आहे. निरीक्षणाद्वारे वास्तवाचा अनुभव व ज्ञान करून घेण्याची प्रथा विज्ञानाने पाडली. त्यामुळे तार्किक सुसंगतीपेक्षा वास्तवाशी सुसंगती हेच विज्ञानात जास्त महत्त्वाचे समजले जाते. आधुनिक भौतिकीमधील संकल्पनेचा इतिहास हीच गोष्ट प्रक-र्षाने सिद्ध करतो. आधुनिक भौतिकीमध्ये तर्कनिष्ठता व वस्तुनिष्ठता या दोहोंचे सध्याचे स्वरूप काय आहे, याचे विवेचन पुढे केले आहे.

विज्ञान म्हणजे दुसरे तिसरे काही नसून फक्त सामान्य व्यवहारी बुद्धीचा सुसंघटित असा वापर असे त्याचे काही वेळा वर्णन केले जाते. हा दृष्टि-कोन अनेक प्रकारे अर्थपूर्ण आहे. तर्क किंवा विज्ञान यामध्ये वापरण्यात येणारी मूलभूत तत्त्वे बहुतांशी आपल्या दैनंदिन जीवनात येणाऱ्या प्रत्यक्ष अनु-भवांवरच आधारित असतात. प्रत्यक्ष अनुभवाने मिळालेल्या तत्त्वाचे कल्पनेने बहिर्वेशन करणे म्हणजे त्याच्या मर्यादा थोडचा प्रमाणात वाढविणे शक्य असते म्हणून वरील विधानात बहुतांशी हा शब्द-प्रयोग वापरला जातो. बाहेरच्या भौतिकी वा जड जगाचे ज्ञान मनुष्याला त्याच्या पंचेंद्रियांच्या साहा-य्याने होत असते, असे सामान्यपणे म्हणता येते. तसा विचार केला तर त्याचा प्रत्यक्ष अनुभव हा पृथ्वीवर त्याच्या परिसरात घडणाऱ्या घटनांपुरताच मर्यादित असतो. मनुष्याच्या इंद्रियाची ज्ञानग्रहण-क्षमता विचारात घेता या घटनांच्या अंतरकक्षा काही किलोमीटरच्या आतबाहेर असतात, तर त्यांच्या कालमर्यादा अंदाजे एक सेकंद ते शंभर वर्षे या कालखंडात असतात, असे म्हटले तर त्यात फारशी चूक होईल असे वाटत नाही. या काल व स्थानमर्यादितील घटनांचे यथार्थ वर्णन करण्या-करिता प्रथम न्यूटन-मीमांसा देण्यात आली. हिच्या-मधील तत्त्वाचे थोडे बहिर्वेशन करून सूर्यमालेतील ग्रहांकरिता ही यथार्थ आहे असे मानून तिच्या साहाय्याने ग्रहांच्या गतिवैशिष्टचाविषयी संख्यात्मक अंदाज करणे शक्य झाले. विचारात घ्यावयाची अंतरे खूप जास्त प्रमाणाची असतील (उदा., आकाशातील दूर असणारे तारे किंवा तारकासमूह) व जड वस्तूचा वेगही खूप जास्त असेल, तर न्यूटन-प्रणीत गणिताचा उपयोग केला असता त्यापासून चुकीची उत्तरे मिळतात, म्हणजे ती वास्तव परि-स्थितीशी सुसंगत असत नाहीत. अशा वेळी आईन्स्टाइन याचा मर्यादित सापेक्षतावाद वापरणे जास्त बरोबर ठरते. दैनंदिन जीवनातील अनु-भवाच्या मर्यादा येथे स्पष्ट होतात. सापेक्षतावादाचे सिद्धांत, निष्कर्ष व्यवहारातील अनुभव व त्यांवर आधारित तर्कवाद यांच्याशी सुसंगत असत नाहीत. काही उदाहरणे घेतली असता वरील विधानाची सत्यता कळून येईल. ताशी ६० किलोमीटर वेगाने धावत जाणाऱ्या आगगाडीमध्ये जर एखादा मनुष्य त्याच दिशेत ताशी ५ किलोमीटर वेगाने चालत

अनुक्रमणिका

निघाला, तर व्यवहार व न्यूटन-मीमांसा याप्रमाणे त्याचा परिणामी वेग ६० + ५ = ६५ किलोमीटर एवढा असेल असे कळते. या उत्तरामध्ये परिणामी वेग दोन घटक वेगांच्या बेरजेएवढा असतो, हे तत्त्व वापरले आहे. १ + १ = २ हे समीकरण सामान्य मनुष्याला स्पष्ट व स्वयंसिद्ध आहे असे वाटते. आधुनिक भौतिकीमध्ये हे समीकरण अनेक परिस्थितींत यथार्थ असत नाही, असे आढळून येत असल्यामुळे याला विज्ञानामध्ये काही विशेष मूलभूत अर्थ आहे असे म्हणणे अवघड जाते. गाडीचा वेग वाढवून तो प्रकाशवेगाएवढा केला तर मर्यादित सापेक्षतावादाप्रमाणे त्यामधील मनुष्य कोणत्याही वेगाने चालला, तरी त्याचा परिणामी वेग प्रकाशवेगाएवढाच राहील असे उत्तर मिळते. पदार्थाचा वेग वाढविला, तर त्याचे द्रव्यमान तेवढेच राहते असा व्यवहारी अनुभव आहे आणि तो स्थूलमानाने बरोबरही आहे. एक किलो ग्रॅम वजनाचा गोळा कितीही वेगाने नेला, तरी त्याच्या वजनात फरक पडत नाही असे न्यूटन-मीमांसा सांगते. सापेक्षतावादाप्रमाणे मात्र जसा वेग वाढत जातो तसे त्याचे द्रव्यमानसुद्धा वाढत जाते असे दाखविता येते. इलेक्ट्रॉन प्रवेगित करून त्याचा वेग वाढविला असता, त्याच्या द्रव्यमानात अनुमान केल्याप्रमाणे वाढ मिळते व याचा पडताळा प्रयोगाने मिळविता येतो. यापेक्षासुद्धा आश्चर्यकारक असा आणखी एक निष्कर्ष मिळतो. स्थिर असताना एखाद्या वस्तूला शून्य द्रव्यमान आहे अशी कल्पना केली, तर तिला प्रकाशाचा वेग दिला असता तिला द्रव्यमान मिळेल असे अनुमान करता येते. शून्य वस्तुमानाची वस्तू अथवा पदार्थ अजूनपर्यंत तरी उपलब्ध नाही; पण प्रकाशकण (फोटॉन) याचे शून्यगती द्रव्यमान शून्य आहे, असे अनुमान केले जाते. विश्वाच्या आरंभकाली कोणती तत्त्वे अस्तित्वात असावी याविषयी अनुमान करावयाचे म्हटले तर पारंपरिक मीमांसेप्रमाणे द्रव्य व ऊर्जा यांचा सापेक्षतावादाप्रमाणे मिळणारा नवा संबंध लक्षात घेता त्याक्षणी फक्त शुद्ध ऊर्जा होती, असे गृहीत धरण्यात अडचण येत नाही. सापेक्षतावादाप्रमाणे सर्व वस्तू अथवा निरीक्षक यांकरिता काल हा समान व निरपेक्ष असा नाही. काल निरीक्षकाच्या सापेक्ष बदलत असल्यामुळे कालाबद्दलचे ज्ञान अथवा अनुभव अर्थातच वस्तुनिष्ठ असू शकत नाही. या परिस्थितीचा कार्यकारण तत्त्वावर काय परिणाम होतो, हे पाहणे बोधप्रद होते. रसेल यांच्या मताप्रमाणे 'अ' व 'ब' या दोन घटना असून त्यांमध्ये 'क' एवढा कालखंड आहे; व प्रत्यक्षात 'अ' घटना घडल्यानंतर 'क' कालाने 'ब' घटना घडतेच असे आढळले, तर 'अ' ही कारण घटना आहे व 'ब' ही परिणामी घटना आहे, हे वर्णन यथार्थ ठरते. 'अ' मुळे 'ब' घटना घडवून आणली जाते असे याच परिस्थितीचे निराळ्या शब्दांत वर्णन करता येते. ज्याचे निरीक्षण करावयाचे ते ज्ञेय व जो निरीक्षण करतो तो ज्ञाता, या दोहोंमध्ये मूलभूत फरक आहे असे न्यूटनमीमांसा मानते. ज्ञात्याच्या निरपेक्ष असे वस्तुनिष्ठ ज्ञान मिळविण्याची शक्यता या मीमांसेत अभिप्रेत आहे. कालगती हे ज्ञात्याच्या निरपेक्ष असे एक विश्वव्यापी सत्य आहे, असे यात समजले असते. याचा अर्थ असा होतो की, कोणत्याही दोन निरीक्षकांनी दोन घटनांचे निरीक्षण केले तर या घटनांकरिता कालानुक्रम व त्यांमधील कालखंड या दोन्ही गोष्टी एकरूप आहेत, असा अनुभव मिळेल. सापेक्षतावादाप्रमाणे या कालखंडाचे मूल्य निरीक्षकाच्या गतीवर अवलंबून असते. दोन निरनिराळ्या गतींनी जाणाऱ्या निरीक्षकांकरिता सामान्यपणे याकरिता दोन मूल्ये मिळतील असा निष्कर्ष मिळतो. कालखंडाचे मूल्य निरीक्षकाच्या गतीनुसार याप्रमाणे बदलते हे प्रयोगाने सिद्ध करता येते. प्रकाशवेगापेक्षा जास्त मूल्याचा वेग जर कधी शक्य झाला (मर्यादित सापेक्षतावादाप्रमाणे जड विश्वात प्रकाशवेग हा सर्व वेगांकरिता अंतिम किंवा कमाल मर्यादा दाखवितो. काही शास्त्रज्ञांच्या मते प्रकाशवेगापेक्षासुद्धा जास्त वेगाने जाणाऱ्या कणांना अस्तित्व असू शकेल), तर अशा वेगवान निरीक्षकांकरिता दोन घटनांमधील कालानुक्रम बदलून बरोबर उलटा होण्याचा पण संभव राहतो. कार्यकारणभाव-सिद्धांतामागील कालानुक्रम व कालखंड असे जे दोन महत्त्वाचे भाग आहेत, त्यांच्या यथार्थतेविषयी अशा प्रकारे एक मूलभूत संदेह निर्माण होतो.

दैनंदिन जीवनात आढळणाऱ्या घटनांपेक्षा जास्त सूक्ष्म अशा घटनांचा विचार केला, तर तेथेही

थोडीशी निराळी पण जवळजवळ याच प्रकारची परिस्थिती आढळून येते. या विभागत अणुरेणूंमध्ये घडणाऱ्या आविष्काराचा विचार केला जातो. आपण मानतो त्या स्वरूपात अणुरेणूंना अस्तित्व आहे याबद्दल काय पुरावा उपलब्ध आहे, हा साहजिकच पहिला प्रश्न उद्भवतो. या संदर्भात खालील हकिकत मनोरंजक ठरेल. जगविख्यात जर्मन भौतिकीविज्ञ बोल्ट्झमान यांनी आपल्या अणुरेणूंवरील व्याख्यानाचा एक दिवशी समारोप केला असता माख हे शास्त्रज्ञ उठून उभे राहिले व म्हणाले 'पण रेणूंना अस्तित्व आहे हे तुम्हाला माहिती आहे का ?' 'रेणू आहेत हे मला माहीत आहे', असे बोल्टझ्मान यांनी त्यावर उत्तर दिले. 'नाही, हे तुम्हास माहिती नाही' असे प्रत्युत्तर माख यांनी त्यावर दिले. आज जर हाच प्रश्न कोणाही शास्त्रज्ञास विचारला, तर तो माख यांच्या बाजूनेच निर्णय देईल. दैनंदिन जीवनात पंचेंद्रियांच्या साहाय्याने स्थूल जगातल्या ज्या जड वस्तूंचे आपणास ज्ञान होते, अनुभव मिळतो त्या आपणास माहीत आहेत, असे आपण म्हणू शकतो. अणुरेणूंना कोणी पाहिले नाही आहे किंवा त्याचा प्रत्यक्ष अनुभवही घेतला नाही. त्यामुळे आजचा शास्त्रज्ञ याविषयी एवढेच म्हणतो की, 'अणू व रेणू यांच्या स्वरूपाविषयी जी गृहीते धरली आहेत, जी प्रतिरूपे स्वीकारली आहेत, त्यांमुळे माझ्या प्रयोगात स्थूलद्रव्यविषयक जे आविष्कार आढळतात, त्यांविषयीचे ज्ञान या गृहीतांच्या साहाय्याने जास्त सखोल व मूलभूत स्वरूपाचे होते. आतापर्यंत माहीत नसलेले असे अनेक नवे आविष्कार यामुळे सुचविले जातात.' स्थूल स्तरावर पदार्थांचे जे गुणधर्म अथवा त्यासंबंधी आविष्कार दिसतात, त्यांचे विशदीकरण सूक्ष्मस्तरावरील अणुरेणू या मूलभूत कणांच्या विशिष्ट वर्तणुकीवर देण्याचा प्रयत्न आधुनिक भौतिकीत नेहमीच केला जातो. मोरचुदाचा रंग निळा का असतो तर पाण्याला रंग का असत नाही यांची उत्तरे त्यांच्या रेणवीय संरचनेवरून देता येतात.

अणुरेणूसंबंधित घटनांचे यथार्थ वर्णन करण्याकरिता, सामान्य मनुष्याच्या दृष्टीने गूढ अशी जी तत्त्वे वापरावी लागतात त्यांपैकी अनिश्चितता व सूक्ष्मकणाचे द्वैत स्वरूप ही विशेष महत्त्वाची आहेत. यांपैकी पहिल्या तत्त्वाप्रमाणे कोणत्याही प्रयोगाद्वारे सूक्ष्म कणाचे अवकाशातील स्थान व त्याचा वेग या दोहोंचे अचूक मापन एकाच वेळी करता येणार नाही. या विधानात एकाच वेळी हा महत्त्वाचा शब्द आहे. फक्त कणाचे स्थान अचूकपणे निश्चित करावयाचे असेल, तर ते करता येईल; पण मग त्याचा वेग काय आहे याबद्दल संपूर्ण अनिश्चितता म्हणजे संपूर्ण अज्ञान राहील असे यावरून कळते. याउलट, कणाचा वेग काय आहे हे निश्चितपणे प्रयोगाद्वारे जाणून घेतल्यास तो कोठे आहे, याबद्दल काहीच ज्ञान उपलब्ध नसेल. या दोन्ही गोष्टींविषयी ज्ञान हवे असेल तर स्थान व वेग या प्रत्येक राशीकरिता एक ठराविक प्रमाणाची अनिश्चितता स्वीकारणे अपरिहार्य ठरते. समजा, आपणास या सूक्ष्मकणांचे निरीक्षण व नियंत्रण करू शकणारा असा एक अतिमानव मिळाला व त्याने या सूक्ष्मकणाला आपल्या हातात धरून ठेवले आहे असे क्षणभर मानू या. या क्रियेत कणाचे स्थान निश्चित झाले कारण तो त्याच्या हातामध्येच असेल. कण स्थिर झाल्यामुळे त्याचा वेगही आपणास माहीत होईल कारण त्याचे मूल्य शून्य असेल. अनिश्चितता तत्त्वाप्रमाणे अशी स्थिती साध्य करता येणार नाही. बाहेरील नियंत्रणामुळे ज्या प्रमाणात कण स्थानबद्ध होईल त्या प्रमाणात तो कंपन आंदोलने करू लागेल. जेवढी त्याची स्थानबद्धता अधिक होईल तेवढी त्याच्या आंदोलनाची व्याप्तीही वाढत जाईल. या आंदोलन गतीकरिता मीमांसाही देता येते. सूक्ष्म कणासंबंधी कोणतेही निरीक्षण किंवा मापन करावयाचे म्हटले, तर त्यामुळे सूक्ष्मकणाची मूळ स्थिती विचलित होते. निरीक्षण क्रियेमध्ये होणाऱ्या या अपरिहार्य अशा विक्षोभामुळे वरील अनिश्चितता अथवा गती निर्माण होते. प्रत्येक निरीक्षण क्रियेमध्ये विक्षोभ अपरिहार्य असतो, तर विक्षोभ निर्माण केल्याशिवाय निरीक्षण साध्य होत नाही. 'कोणत्याही एका क्षणी विश्वातील प्रत्येक कण कोठे आहे व त्याचा वेग काय आहे, हे ज्ञान जर मला कोणी दिले, तर मी गणिताने विश्वाच्या भविष्यात अनंत कालापर्यंत काय होणार आहे याचे तंतोतंत भाकित करू शकेन', असे एका शास्त्रज्ञाने म्हटले आहे. अनिश्चितता तत्त्वाचे महत्त्व

केवढे आहे, हे यावरून लक्षात येईल. कार्यकारणभाव स्पष्ट असेल, तर त्यावरून भविष्यकालासंबंधी अचूक भाकिते करणे शक्य होईल असे समजले पाहिजे. कोणत्याही भौतिकी प्रणालीचे भविष्य तिच्या सद्यस्थितीमुळे संपूर्णपणे निर्धारित होते, असा नियतिवाद वरील विधानात अभिप्रेत आहे. आता अनिश्चितता तत्त्वाप्रमाणे मूळची माहितीच जर अचूक नसेल, तर तीवरून केलेले भाकित अचूक असण्याचा संभव कमी राहील. आधुनिक भौतिकी-प्रमाणे कोणताही एक कण नक्की कोठे असू शकेल हे सांगता येत नसले, तरी त्याची कोणत्याही एका जागी असावयाची संभाव्यता काय असेल याविषयी मात्र संख्यात्मक अचूक अंदाज मिळविणे शक्य असते. सूक्ष्म कणाच्या हालचालीबद्दलचे ज्ञान सांख्यिकीय स्वरूपाचे असते असे यामुळे म्हटले जाते. या सांख्यि-कीय मर्यादेत सूक्ष्म कणांना स्वतंत्र प्रज्ञा आहे, असे-सुद्धा कोणाला कदाचित म्हणता येऊ शकेल. आधु-निक भौतिकीमध्ये मिळणारी उत्तरे संभाव्यतेच्या स्वरूपात येत असल्यामुळे कोणतीही एक घटना घडणे अशक्य आहे, असे सिद्ध करणे शक्य रहात नाही. पाण्याने भरलेली किटली बर्फाच्या लादीवर ठेवली असता ते पाणी उकळण्याची संभाव्यता सामान्यपणे नगण्य राहील, पण ती शून्य असणार नाही, असे दाखविता येते. पुरेसा दीर्घ काल जाऊ दिल्यास पाणी उकळेल असा निष्कर्ष मिळू शकतो.

इलेक्ट्रॉन या प्रातिनिधिक सूक्ष्मकणाचे स्वरूप काय आहे हे शोधण्याकरिता प्रयोग केले, तर काही प्रयोगात तो कणाचे गुणधर्म दाखवितो. बंदुकीतून सोडलेल्या गोळीचे उदाहरण घेतले, तर तिची ऊर्जा गोळीतच असते व ती सर्वत्र न पसरता स्थानांकित स्वरूपात ठराविक वेगाने फक्त एकाच दिशेत जाते, असे आढळते. या प्रकारचे वर्तन कणाकडून अपे-क्षित असते. याच्या गतीचे वर्णन न्यूटनच्या समी-करणाच्या साहाय्याने स्थूल मानाने करता येते. याउलट, सूर्यापासून येणारी ऊर्जा त्याच्या सभोवता-लच्या सर्व अवकाशातून वितरण होत प्रगत पावते. पाण्यात दगड टाकला असता त्यापासून तरंग निर्माण होतात व हे तरंग सर्वत्र सारखे पसरताना दिसतात. जेथे ही ऊर्जा नाही असा कोणताही भाग असत नाही. अशा प्रकारच्या ऊर्जा वितरणाचे वर्णन करण्याकरिता तरंग समीकरणे वापरावी लागतात. या दोन प्रकारच्या ऊर्जाप्रसारणांमध्ये साम्य असे फारच कमी दिसते. इलेक्ट्रॉनविषयक असे काही प्रयोग आहेत की, ज्यामध्ये तो तरंगाचे गुणधर्म दाखवितो ; पण असा कोणताही प्रयोग नाही की, ज्यामध्ये इलेक्ट्रॉन कण व तरंग या दोहोंची वैशिष्टचे दाखवितो. सामान्यतः प्रकाशाचे स्वरूप तरंगाचे आहे असे मानले जात होते. याच सुमारास प्रकाशाच्या बाबतीत असे काही आविष्कार सापडले की, जेथे तो कणसदृश वर्तन दाखवितो. ज्यामध्ये प्रकाश ऊर्जा स्थानांकित झाली आहे, जेथे तिने आकुंचित स्वरूप धारण केले आहे अशा प्रकाश-कणास फोटॉन असे म्हणतात. इलेक्ट्रॉन व प्रकाशकण याप्रमाणच सर्व सूक्ष्म स्वरावरील वस्तू तरंग व कण असे द्वैत स्वरूप दाखवितात, असे त्यानंतर स्पष्ट झाले. तरंग व कण या पर्यायी संकल्पना नसून ह्या एकमेकींस पूरक आहेत, असे सिद्ध झाले. या सर्व प्रयोगाचा साकल्याने विचार केल्यास इलेक्ट्रॉन खरोखरी काय आहे, असा प्रश्न येथे उपस्थित होऊ शकतो. भौतिकीप्रमाणे तो खरोखरी काय आहे याला उत्तर नाही, कारण तो मूळ प्रश्नच निरर्थक आहे. कारण सत्याचे आकलन करून घेण्याकरिता तरंग व कण ही वापरात आणलेली निव्वळ प्रतिरूपे आहेत. प्रतिरूपे अंतिम सत्याचे संपूर्णपणे निर्देशन करू शकत नसल्यामुळे भौतिकीमध्ये अंतिम सत्य असे नसतेच, असे म्हणावे लागते. अर्थामागील अर्थ जाणून घेण्याचा तत्त्वज्ञान्याचा प्रयत्न सूक्ष्मकणाच्या बाबतीत तरी अर्थहीन आहे. ज्ञान मिळविण्याच्या मनुष्याच्या कुवतीला मर्यादा आहेत. या मर्यादेमुळे बाह्य विश्वा-तील घटनांचे स्वरूप जाणून घेण्याकरिता मनुष्याला त्याच्या दैनंदिन अनुभवांमुळे परिचित झालेल्या अशा प्रतिरूपांचा उपयोग केल्याशिवाय अन्य मार्ग रहात नाही. सध्याच्या युगात बाह्य विश्वाचे ज्ञान करून घेण्याकरिता मनुष्य आपल्या निव्वळ पंचेंद्रियांवर अवलंबून असत नाही. या इंद्रियांच्या जोडीला पूरक कार्य करणारी अशी विविध, अधिक अचूक व कार्यक्षम अशी उपकरणे त्याने शोधून काढली असून, मापन व निरीक्षणक्रियांकरिता तो त्यांचा सतत वापर करीत असतो. ही उपकरणे म्हणजे त्याच्या इंद्रियांद्वारे ज्ञान मिळविण्याच्या

शक्तीचा विस्तार करणारी साधने आहेत, असे म्हणता येते. उपकरण विद्येमधील शोधामुळे नवी नवी साधनसामग्री सतत उपलब्ध होत आहे. तीपासून मिळणाऱ्या ज्ञानाची व्याप्ती व अचूकता या दोहोंमध्ये सारखी वाढ होत आहे. पूर्वीच्या काळी घड्याळाच्या साहाय्याने सेकंदाच्या काही अंशापर्यंत कालमापन करणे शक्य होते. आधुनिक इलेक्ट्रॉनिकीमुळे सेकंदाचा दशलक्षांश भाग किंवा यापुढेही आणखी हजार पटींनी लहान अशा कालविभागाचे अचूक मापन करता येऊ लागले आहे. अशा रीतीने उपलब्ध होत असलेल्या नव्या ज्ञानाशी सुसंगती साधण्याकरिता भौतिकीमधील सत्याचे निर्देशन करणारी प्रतिरूपे जास्त अचूक व जटिल होऊ लागली आहेत व ती सारखी बदलत असतात. काल पुढे जातो तसे आपण सत्याच्या जवळ आणि जास्त जवळ जात आहोत, यात शंका नाही; पण कोणत्याही काळी आपणाला अंतिम सत्य सापडले आहे, असा दावा करण्याजोगी परिस्थिती कधीच निर्माण होणार नाही, हे मात्र उघड आहे.

वाढत्या अनुभवानुरूप शब्दांचे अथ बदलत आहेत, तर जुन्या शब्दांना नवीन नवीन संकल्पना येऊन चिकटत आहेत. एक उदाहरण घेतल्यास हा मुद्दा अधिक स्पष्ट होईल. एकेकाळी विश्वातील सर्व पदार्थ मूलभूत अशा अणूपासून बनले आहेत असे मानले जात होते. एका अणूचे दुसऱ्यात रूपांतर किंवा अणूचे त्याच्यापेक्षा सूक्ष्म अशा घटकात विभाजन या दोन्ही गोष्टी अशक्य समजल्या जात होत्या. इंग्लिश भाषेत अणूकरता जो शब्द—'ॲटम'हा—वापरतात त्याचा अर्थ अविभाज्य असाच आहे. इलेक्ट्रॉन, प्रोटॉन व न्यूट्रॉन या अणुघटकांचा शोध लागला तेव्हा हे चित्र आणखी सुलभ झाले असे वाटले. कारण विश्वात आढळणारे ९२ प्रकारचे विभिन्न अणू हे वरील तीन घटकांच्या निरनिराळ्या प्रमाणांत केलेल्या जोडणींमुळेच होतात, याची खात्री पटली. अणूंना स्थैर्य असल्यामुळे ते शाश्वत आहेत असे कळल्यामुळे त्यांच्या वरील घटकांनाही तसेच स्थैर्य व शाश्वत स्वरूप असले पाहिजे असा तर्क करणे शक्य होते. त्यामुळे या घटककणास एलिमेंटरी पार्टिकल म्हणजे मूलकण अशी संज्ञा देण्यात आली. पुढे जेव्हा प्रोटॉनचे न्यूट्रॉनमध्ये तर न्यूट्रॉनचे प्रोटॉनमध्ये रूपांतर करणे शक्य आहे असे आढळले, तेव्हा मूलकणास एक वेगळाच अर्थ आहे असे कळले. न्यूट्रॉन हा मूलकण मुक्त अवस्थेत किरणोत्सर्गी आहे व तो उत्स्फूर्तपणे विघटन पावतो असे जेव्हा प्रयोगाने आढळले तेव्हा सत्य काय आहे व त्याचे कोणत्या शब्दात वर्णन करावयाचे हा केवढा जटिल प्रश्न आहे, याचे आकलन होते. तसे पाहिले असता अनुभवाचे वर्णन करण्याकरिता मनुष्याने शब्द व भाषा निर्माण केली. मनुष्यनिर्मित शब्दाचे सखोल विश्लेषण करून आपल्या विशदीकरणात विशेष भर पडेल ही कल्पना शास्त्रज्ञांना विफल वाटते.

देवीदास मुळे

ग्रामसेवकांच्या समस्या : एक अभ्यास*

प्रास्ताविक :

१९५२ मध्ये सुरू केलेल्या सामूहिक विकास योजनेची कारणमीमांसा करण्यासाठी नेमलेल्या बलवंतराय मेहता समितीने 'लोकशाही विकेंद्रीकरणा'ची कल्पना मांडली. यासच 'पंचायतराज्य' हे नाव देण्यात आले. महाराष्ट्रात नाईक समितीच्या शिफारशीनुसार १ मे १९६२ पासून 'पंचायतराज्य' कार्यान्वित झाले. तत्पूर्वी महाराष्ट्रात १९५८ च्या ग्रामपंचायत अधिनियमानुसार 'ग्रामपंचायती' व 'ग्रामसभा' अस्तित्वात होत्याच. नव्या कायद्याने त्यांची सांगड जिल्हापरिषद व पंचायत समित्यांशी घालण्यात आली. 'ग्रामपंचायत' हे पंचायतराज्याचे महत्त्वाचे अंग आणि लोकशाही विकेंद्रीकरणाचा पायाभूत घटक आहे. पंचायतराज्याच्या स्थापनेपूर्वीदेखील ग्रामपंचायती अस्तित्वात होत्या, परंतु त्यांचे स्वरूप मात्र थोडेसे निराळे होते. पंचायत राज्याच्या स्थापनेनंतर ग्रामपंचायतींना अनन्यसाधारण महत्त्व प्राप्त झाले. ग्रामपंचायतींच्या कार्याच्या विस्तार व अधिकारकक्षेत वाढ झाली. खालच्या पातळीवरून नियोजन करण्याच्या उद्देशाने ग्रामपंचायत हा महत्त्वाचा घटक मानला गेला. ग्रामपंचायतीत प्रौढ मतदान पद्धतीने साधारणत: ७ ते १५ पंचसभासद निवडले जातात. पंचांमधून सरपंचाची निवड केली जाते. सरपंच हा ग्रामपंचायतीचा प्रशासकीय प्रमुख असतो. ग्रामपंचायतीस तीन प्रकारची कार्ये करावी लागतात. : १) नागरी कामे (Municipal Functions), २) जनकल्याणाची कामे (Social Welfare), ३) विकासविषयक कामे (Development Functions) ग्रामपंचायतीस स्वत:चे उत्पन्न वाढविण्यासाठी कर आकारण्याचा अधिकार आहे. त्याबरोबरच शासनाकडून खास अनुदाने, विकासविषयक अनुदाने, कर्ज इ. रूपानेदेखील मदत मिळते. गावातून वसूल होणारा शंभरटक्के शेतसारा ग्रामपंचायतीस अनुदान म्हणून दिला जातो.

ग्रामसेवकाचे महत्त्व :

सरपंच हा जरी ग्रामपंचायतीचा प्रमुख असला तरी ग्रामपंचायतीच्या दैनंदिन प्रशासनाची जबाबदारी ही ग्रामसेवकावर असते. ग्रामसेवक हा ग्रामपंचायतीचे कामकाज बघण्यासाठी व खालच्या पातळीवर विकास योजनांची व्यवस्थित अंमलबजावणी करण्यासाठी नेमलेला सरकारी कर्मचारी आहे. ग्रामसेवकास गावाचा "मित्र, तत्त्वज्ञानी व मार्गदर्शक" म्हटले जाते. पंचायत-राज्याच्या प्रशासकीय श्रेणीतील 'ग्रामसेवक' हा सर्वात खालच्या पातळीवरील कर्मचारी आहे. परंतु प्रत्यक्ष अंमलबजावणीचे कार्य त्याच्या हातून होत असल्यामुळे तो सर्वांत महत्त्वाचा कर्मचारी आहे. मुंबई ग्रामपंचायत अधिनियम १९५८ कलम १७६(२) कंडिका (१४) नुसार ग्रामसेवकांची भरती व प्रशिक्षण होत असते. ग्रामयोजना तयार करण्याची कायदेशीर जबाबदारी सरपंचावर असली तरी प्रत्यक्षात ग्रामसेवकासच हे काम करावे लागते. ग्रामसेवकास प्रशासक, नियोजक, समाजसेवक व विस्तार अधिकारी अशा विविध भूमिका कराव्या लागतात. त्यामुळे ग्रामसेवक हा ग्रामविकासाच्या इमारतीचा

* मार्च १९८० मध्ये नागपूर येथे झालेल्या "महाराष्ट्र पोलीटिकल सायन्स असोसिएशन्स"च्या दुसऱ्या अधिवेशनात वाचलेल्या लेखाची सुधारित आवृत्ती.

अनुक्रमणिका

एक कुशल कारागीर आहे. तो लोकांमध्ये आणि पंचायतसमितीच्या कार्यामध्ये एक प्रकारचा दुवा सांधण्याचे कार्य करतो. म्हणून तो 'लोकांमध्ये राहून काम करणारा तज्ञ' (Specialist in working with the people) आहे. ग्रामसेवकाची भूमिका ग्रामीण विकासाच्या सामाजिक, आर्थिक, राजकीय, प्रशासकीय व कल्याणकारी अशा अष्टपैलू दृष्टिकोनातून फारच महत्त्वाची आहे. लोकांच्या जवळ व सतत लोकांमध्ये राहणारा शासनाचा प्रतिनिधी म्हणून, योजनांच्या प्रत्यक्ष अंमलबजावणीचे जवळून निरीक्षण करणारा, लोकांचे प्रश्न व गरजा समजून घेऊन त्यानुसार नियोजन करणारा ग्रामसेवक हा खरोखरच ग्रामीण विकासातील एक महत्त्वाचा सूत्रधार आहे. ग्रामसेवकास लोकांचे सुख-दु:ख जाणून घेऊन त्यांच्या समस्या निवारण्यासाठी अस्तित्वात असलेल्या शासनांच्या विविध योजनांची माहिती लोकांना द्यावी लागते. तसेच त्या योजनांचा उपयोग कशा प्रकारे करावयाचा हे देखील लोकांना शिकवावे लागते. शासनाच्या विविध विकास योजना लोकांपर्यंत पोचविण्याचे कार्य त्यास सातत्याने करावे लागते. त्यामुळे लोकांच्या त्यावरील प्रतिक्रिया काय आहेत हे कळून शासनाला त्यानुसार योजनांमध्ये फेरबदल करता येतात.

या व्यतिरिक्त ग्रामसेवकास सामाजिक सुधारणेच्या संदर्भातही बरेचसे कार्य करावे लागते. म्हणून त्यास "Agent of social change" असे म्हणतात. समाजात बदल घडवून आणणारा हा शासनाचा दूत शासनाच्या विविध विकासविषयक व समाज कल्याणविषयक योजनांचे महत्त्व लोकांना पटवून देऊन, त्यांच्या मनात त्या योजनेची उपयुक्तता बिंबवून अपेक्षित बदल घडवून आणण्यास मदत करीत असतो. उदा. कुटुंब नियोजनाच्या कार्यक्रमाचे महत्त्व पटवून देणे, नवीन खते, बी-बियाणे यांचा उपयोग व महत्त्व समजावून सांगणे, कर्ज व इतर मदत-विषयक योजनांची माहिती देणे इत्यादी. या कार्यासाठी ग्रामसेवकास बाहेरील जगाशी सतत संपर्क ठेवून त्यातील नवीन आदर्श, कल्पना, योजना यांचा व खेड्यातील परिस्थितीचा मेळ बसवून त्यानुसार सामाजिक बदलाची प्रक्रिया चालू ठेवावी लागते. तसेच ग्रामसेवकास 'ग्राम उत्पादन योजना' तयार करावी लागते. स्थानिक लोकांच्या सतत संपर्कात असल्यामुळे स्थानिक समस्या व गरजा तसेच स्थानिक साधनसंपत्तीचा आढावा त्यास घ्यावा लागतो. त्यासाठी या दोन्हींचा मेळ बसविण्याचे तंत्र त्यास अवगत असावे लागते. थोडक्यात अशा विविध प्रकारच्या जबाबदाऱ्या पार पाडण्यासाठी ग्रामसेवकास तांत्रिक तसेच प्रशासकीय व विकासविषयक तंत्र याचे ज्ञान असणे अत्यावश्यक आहे.

समस्या :

महाराष्ट्रातील पंचायतराज्य संस्थांकडे जास्तीत जास्त विकासविषयक कार्याची जबाबदारी टाकण्यात आल्यामुळे ग्रामपंचायतीच्या कार्यात वाढ होऊन ग्रामसेवकाच्या जबाबदाऱ्या वाढल्या आहेत. ग्रामसेवकास ग्रामपंचायतीच्या दैनंदिन प्रशासनाबरोबरच नियोजनविषयक व कृषि-विकासविषयक कार्येही करावी लागतात. (कृषि-विकासविषयक कार्ये ही ग्रामसेवकांच्या कार्यापासून अलग करण्यात यावी अशी मागणी आहे.) ग्रामसेवकाच्या भरतीसाठी पात्रता मॅट्रिक पास ठेवण्यात आली आहे. (बोंगिरवार समितीच्या शिफारशीनुसार कृषि-पदवीधरांना प्राधान्य देण्यात येते. ग्रामसेवक हा कृषि-पदवीधर असावा असा आग्रह समितीने धरला होता. ग्रामसेवक हा कृषि-पदवीधर असावा काय ? हा वादाचा मुद्दा आहे.) ग्रामसेवकांची वेतनश्रेणी समाधानकारक नसून त्यांना बढतीच्या सवलती जवळ जवळ नाहीतच म्हटले तरी चालेल. नुकत्याच, सिनीअर ग्रामसेवकांना बढतीची संधी म्हणून काही 'ग्राम-विकास अधिकाऱ्याच्या' जागा मोठ्या ग्रामपंचायतींतून निर्माण केल्या आहेत. एका ग्रामसेवकास साधारणत: दोन ते तीन पंचायतींचे काम बघावे लागते.

परभणी जिल्ह्यातील परतूर, गंगाखेड व हिंगोली पंचायत-समितीमधील काही ग्रामसेवकांच्या भेटी घेऊन त्यांचे कार्य व समस्यांबाबत चर्चा केली असता पुढील गोष्टी दिसून आल्या. परभणी जिल्ह्यात एकूण ११४२ ग्रामपंचायतींसाठी ६८९ ग्रामसेवक काम करीत असून* १६३६ खेड्यांचे

* ही आकडेवारी परभणी जिल्हा परिषदेच्या १९७५–७६ च्या वार्षिक अहवालातून घेतली आहे.

काम बघतात. सरासरी प्रत्येक ग्रामसेवक हा १.५ गावाचे काम बघतो. परंतु या सरासरीवरून ग्रामसेवकाच्या कार्यस्वरूपाचे निश्चित अनुमान करता येणार नाही. कारण कित्येक मोठ्या खेड्यांना पूर्ण वेळ ग्रामसेवक असूनही साहाय्यक म्हणून लिपिक असतो. याउलट तीन ते चार छोट्या ग्रामपंचायतींचा कारभार एकाच ग्रामसेवकास बघावा लागतो.

बहुतेक ग्रामसेवक हे मुलाखती देण्यास उत्सुक नसतात असेच दिसले. संबंधित विषयाच्या व्यतिरिक्त इतर गोष्टींत ते फारसे रस घेत नाहीत. विकासकार्यात तन-मन-धनाने कार्य करण्याची प्रवृत्ती नाही. आपण सर्वांच्या नजरेत भरावे हीच साऱ्यांची धडपड. ग्रामपंचायतीच्या दैनंदिन प्रशासनात काही सुधारणा करता येतील काय, त्यासाठी काय प्रयत्न करावेत या गोष्टीचा विचार करणारे खूपच कमी. कृषिपदवीधर ग्रामसेवकांची अवस्था याहूनही वेगळी आहे. त्यांना आपल्या क्षेत्राचा खूपच अभिमान. त्यामुळे गटविकास अधिकाऱ्यासारख्या सामान्य प्रशासकाचे (बी. डी. ओ.) नियंत्रण त्यांना नकोसे वाटते. आमच्या क्षेत्रातले त्याला काय कळणार हीच त्यांची धारणा.

१) एका पंचायत समितीमध्ये ग्रामसेवकांच्या मीटिंगला हजर राहण्याचा योग आला. जवळ जवळ ६०/७० ग्रामसेवक मिटिंगला हजर होते. त्यांतल्या बऱ्याच जणांशी मनमोकळेपणाने चर्चा झाली. मुलाखतीच्या स्वरूपात प्रश्न विचारून लिहून घेतली तर मुलाखत फारशी यशस्वी होत नाही असा अनुभव होता, म्हणून पेन हातात न घेताच चर्चा केली. घोळक्या घोळक्याने काही ग्रामसेवक कसली तरी माहिती भरताना दिसले, विचारल्यानंतर असे आढळून आले की, ग्रामपंचायतीच्या कामकाजाच्या तक्त्याचे दोन महिन्याचे काम पूर्ण करावयाचे आहे. तसेच कुठल्यातरी गणनेसाठी गावातील माहिती भरण्याचे काम चालू होते. त्यात एक मजेशीर अनुभव आला. एका ग्रामसेवकाने त्या गावातील पोस्ट ऑफीसचाच उल्लेख या तक्त्यामध्ये केला नव्हता— त्यावरून बैठकीत बराच गोंधळ माजला.

या सर्व प्रकारावरून एक गोष्ट प्रामुख्याने लक्षात येते की, प्रशासकीय काम वेळच्या वेळी न करता २/२ महिन्यांचे काम कसेतरी पूर्ण करून वरिष्ठ कार्यालयात सादर केले जाते. प्रशासनाची कार्यक्षमता घटण्याचे हे एक महत्त्वाचे कारण आहे. तसेच ग्रामसेवकांकडून होणारे माहिती गोळा करण्याचे कार्य (Data collection) व्यवस्थित होत नाही त्यामुळे Census Reports वर त्याचा परिणाम होतो. ग्रामसेवकाची अकार्यक्षमता व प्रत्यक्ष जाऊन माहिती गोळा न करता घरी बसूनच तक्ते भरण्याची प्रवृत्ती या गोष्टींचा परिणाम राज्य व राष्ट्र पातळीवर मात्र वाईट होतो, ही बाब गंभीरपणे लक्षात घ्यायला हवी.

२) ग्रामसेवकांच्या कार्यपद्धतीत बहुधा उद्दिष्ट गाठणे (Target) यावरच जास्त भर असतो, असे दिसले. उद्दिष्ट (Target) पूर्ण करण्यासाठी कोणत्याही मार्गाचा अवलंब केला जातो. अल्पबचत योजनेचा उच्चांक गाठण्यासाठी विचारलेल्या प्रश्नांवर ग्रामसेवकांची उत्तरे मजेदार होती. पैसे हरवले, चोरीस गेले, कापसावर देतो इत्यादी. योजना राबविण्यासाठी अधिकाऱ्याकडून केव्हा केव्हा बळजबरीची पद्धत (Coercive method) वापरतात. उदा. पगार रोखून धरणे, बिल मंजूर न करणे इत्यादी. विशेषतः कुटुंबनियोजनाचे उद्दिष्ट गाठण्यासाठी अशा पद्धतीचा वापर केला गेला. ग्रामसेवकांच्या बैठकीत कोणत्याच प्रकारची शिस्त आढळली नाही. बैठकीत बऱ्याच योजनांचा आढावा घेण्यात आला. उदा., ग्रामशिक्षण मोहिम, हरिजन-सुधारणा योजना, लहान विद्युत पंप योजना इत्यादी. परंतु या सर्व योजनांमध्ये समन्वय व एकात्मतेचा अभाव दिसून आला.

३) या सर्व गोष्टींवर ग्रामसेवकांशी प्रत्यक्ष चर्चा करताना अनेकांनी त्यांच्या समस्या तळमळीने सांगितल्या. यावरून वरील दोषांस केवळ ग्रामसेवकच जबाबदार आहेत असे मुळीच म्हणता येणार नाही.

ग्रामसेवकाच्या शैक्षणिक पात्रतेनुसार व त्यास दिलेल्या अधिकारानुसार विचार केल्यास असे दिसून येते की, ग्रामसेवकास कामाचा व्याप खूप मोठ्या प्रमाणावर आहे. प्रत्येकाची ही सामान्य तक्रार होती. ग्रामसेवकाच्या कामाच्या तक्त्यातच चोवीस विषयांचा समावेश असून इतर सर्व विकास-

विषयक योजनाही त्यालाच राबवाव्या लागतात. ग्रामसेवकाच्या कामाचा बोजा कमी करून त्याची शैक्षणिक पात्रता वाढवून प्रशिक्षणाद्वारे कार्यक्षमता वाढविणे आवश्यक आहे. तूर्त दिल्या जाणाऱ्या अभ्यासक्रमातही बरेचसे बदल आवश्यक आहेत.

४) ग्रामसेवकांची महत्त्वाची तक्रार म्हणजे त्यांना मिळणारे वेतन, भत्ते अपुरे असून त्यांना बढतीच्या सवलती (Chances) खूपच कमी आहेत. तसेच खेड्यात राहण्यासाठी सुखसोयी उपलब्ध नाहीत. केवळ वेतन-श्रेणी सुधारून हा प्रश्न सुटणार नाही. त्यांची मुख्य तक्रार ही बढती व सुखसुविधांशी संबंधित आहे. एक तर खेड्यात रहायला जागा मिळणे दुरापास्त! मिळालीच तर सामाजिक वातावरण कुटुंबास पोषक असेलच असे नाही, त्यामुळे मुलाबाळांच्या शिक्षणाची व्यवस्था होत नाही, करमणुकीची व खेळाची साधने उपलब्ध नसतात. त्यामुळे बहुतेक ग्रामसेवक तालुक्याच्या ठिकाणी किंवा मोठ्या खेडेगावांतून रहातात. यामुळे त्यांच्या कामावर त्याचा परिणाम होतो. ग्रामपंचायतीचे कामकाज नियमित होऊ शकत नाही. ज्या दोन ते तीन खेड्यांचा कारभार त्यास बघावयाचा असतो त्या खेड्यांमध्ये साधारणतः तीन ते चार मैलांचे अंतर असते. हे सर्व अंतर त्यास पायी चालत जावे लागते. (कारण अजूनही बरीचशी खेडी ही मुख्य रस्त्यास जोडली गेलेली नाहीत.) त्यामुळे पाहिजे त्यावेळी ग्रामसेवक गावकऱ्यांना कधीच उपलब्ध होऊ शकत नाही. वर्षातून फक्त दोन दिवस (१५ ऑगस्ट व २६ जानेवारी) आपल्या खेड्यास भेट देणारे ग्रामसेवक माझ्या पाहण्यात आहेत. ग्रामसेवकांना सरकारी घरे बांधून देण्याची योजना असावी असे काही ग्रामसेवकांचे मत पडले, तर काही ग्रामसेवकांनी याही योजनेत फारशी सुरक्षितता नसल्याचे सांगितले; कारण सरकारी घरे ही गावापासून दूर असणार तेव्हा सुरक्षिततेचा प्रश्न निर्माण होतोच. "खेड्यातून जोपर्यंत सर्वार्थाने सुरक्षिततेचे वातावरण निर्माण होत नाही तोपर्यंत आम्ही गावात राहू शकत नाही" याबाबत सर्वांचे एकमत दिसले. गावातील बहुसंख्य-जातीच्या ग्रामसेवकांना हा प्रश्न तेवढासा त्रासदायक होत नाही. तसेच ग्रामपंचायत कार्यालयास स्वतःची इमारत नसेल तर पूर्ण कागदपत्रे सरपंचाच्या घरी ठेवावी लागतात. परंतु कागदपत्रांच्या नुकसानीबद्दल मात्र ग्रामसेवक जबाबदार धरला जातो. ग्रामसेवकास हवे त्यावेळी कागद-पत्रे मिळतीलच अशी खात्री नसते.

५) ग्रामसेवकांच्या अधिकारांबाबतही चर्चा झाली. ग्रामसेवकास खूपच थोडे अधिकार देण्यात आले असून वरिष्ठ अधिकाऱ्याच्या व गावातील राजकीय पुढाऱ्यांच्या कैचीत तो नेहमीच सापडलेला असतो. पंचायत-समितीमधील विस्तार अधिकाऱ्याकडून सहकार्य व मार्गदर्शन योग्य प्रकारे मिळत नाही अशी एक तक्रार ऐकावयास मिळाली. गावातील राजकीय पुढाऱ्यांशी (नियम धाब्यावर बसवून) जुळवून घेतले तर काम करणे सोपे जाते. परंतु कायद्याच्या चौकटीत मात्र ते बसत नाही. तसेच गावात दुफळी असेल तर कोणत्याही एका गटास धरून रहाणे कठीण जाते. कायद्यातील तरतुदीदेखील कधी कधी ग्रामसेवकास त्रासदायक ठरतात. उदा., ग्रामपंचायतीच्या खर्चाचा हिशेब ग्रामसेवकास ठेवावा लागतो. चुकीबद्दल तो जबाबदार धरला जातो. परंतु पैसे मात्र सरपंचाजवळ जमा असतात. (आता बँकेत खाते ठेवण्याची तरतूद करण्यात आली आहे.)

अधिकार कमी असल्यामुळे कामावर त्याचा कसा परिणाम होतो हे अनेकांनी तलाठ्याच्या उदाहरणावरून सांगितले. गावातील तलाठ्याच्या हातात शेतकऱ्याच्या जमिनीच्या ७।१२ च्या नकला व इतर गोष्टी असतात. त्यामुळे शेतकरी तलाठ्यास वचकून असतात. त्यामुळे तलाठी, त्याच्याकडे सोपविलेले कार्य सुलभतेने पार पाडू शकतो. उदा. अल्पबचतीचे उद्दिष्ट पूर्ण करण्यास लागणारी रक्कम तलाठी लवकर जमा करू शकतो. तसेच कुटुंबनियोजनाच्या केसेसदेखील तलाठ्यास लवकर मिळतात. याउलट, ग्रामसेवकांना अशा प्रकारच्या कार्यांत त्रास होतो. कारण गावकऱ्यांना माहीत असते की, ग्रामसेवक आपले काहीही चांगले-वाईट करू शकणार नाही.

उपाययोजना :

या व अशा अनेक प्रकारच्या तक्रारी ग्रामसेवकांसोबत केलेल्या चर्चेतून दिसून आल्या. वरील

चर्चेचा शोधक-बुद्धीने विचार केल्यास असे दिसून येते की, ग्रामसेवकांनी मांडलेल्या सर्वच समस्या ह्या केवळ त्यांच्याच समस्या आहेत असे नव्हे, काही प्रश्न हे संपूर्ण ग्रामीण विकासाच्या प्रक्रियेशी निगडित आहेत, त्यामुळे ते केवळ ग्रामसेवकांचेच प्रश्न आहेत असे म्हणता येणार नाही. उदाहरणार्थ, खेड्यातून रहाण्यासाठी सुखसोयी उपलब्ध नसणे, दळणवळणाच्या सुविधा उपलब्ध नसणे या गोष्टी एकूण ग्रामीण विकासाच्या प्रश्नांशी निगडित आहेत.

ग्रामीण पातळीवरील अकार्यक्षम प्रशासनास राज्यशासन, परिस्थिती याबरोबरच ग्रामसेवकही तितकाच जबाबदार आहे. ग्रामप्रशासनाचा आधारस्तंभ मानला जाणारा ग्रामसेवक–त्याची कार्यक्षमता व त्याच्या समस्या या दोन्ही गोष्टी उपेक्षून चालणार नाहीत. ग्रामसेवक कार्यक्षम प्रशासक बनण्यासाठी निश्चित व स्पष्ट काही उपाययोजना करणे आवश्यक आहे. या दृष्टीने खालील काही सूचना लक्षात घेणे इष्ट ठरेल असे वाटते.

१) ग्रामपंचायतीचे ग्रामीण विकासातील महत्त्व व ग्रामसेवकावर सोपविलेल्या जबाबदारीचे स्वरूप लक्षात घेऊन ग्रामसेवकाची शैक्षणिक पात्रता अपुरी वाटते. ग्रामसेवक पदवीधर असावा. विशेषतः अर्थशास्त्र, कृषी, लोकप्रशासन अथवा ग्रामीण विकास या विषयातील पदवीधर असावा

यामुळे दोन गोष्टी साध्य होतील. उच्च शिक्षित तरुण ग्रामीण पातळीवर उपलब्ध होईल. दुसरी गोष्ट, महाविद्यालयीन तरुणांना खेड्यांकडे वळविण्यात यश मिळेल.

२) पदवीधर ग्रामसेवकांची भरती केल्यानंतर त्यांना एक वर्षाचे प्रशिक्षण देण्यात यावे. प्रशिक्षणाच्या अभ्यासक्रमात ग्रामीण विकास, ग्रामीण नियोजन तंत्र व पद्धती, कृषी, लघुउद्योग, ग्रामीण आरोग्य, कार्यालय प्रशासन, विस्तारकार्य इ. महत्त्वाच्या विषयांचा समावेश असावा. प्रशिक्षणाच्या काळात प्रशिक्षण वेतन देण्यात यावे.

३) ग्राम-पातळीवर योजना राबविण्यासाठी अत्यावश्यक तेवढे अधिकार ग्रामसेवकास देण्यात यावेत.

४) ग्रामसेवक आणि वरिष्ठ अधिकारी यांच्यांत सलोख्याचे नाते निर्माण करण्याचा प्रयत्न व्हावा.

५) स्थानिक राजकीय कार्यकर्ते आणि ग्रामसेवक यांच्यामध्येही सामंजस्य निर्माण करावे.

६) क्र. ४ व क्र. ५ या दोन्ही गोष्टी अधिवेशन, चर्चासत्र, संयुक्त बैठकी इ. प्रशिक्षणाच्या मार्गाने साध्य होण्यासारख्या आहेत.

७) ग्रामीण पातळीवर काम करणाऱ्या कर्मचाऱ्यांसाठी घरबांधणीची योजना टप्प्याटप्प्याने हाती घेण्यात यावी.

८) राज्यशासनाच्या तृतीय श्रेणी कर्मचाऱ्यांचे वेतन भत्ते पंचायत राज्य तृतीयश्रेणी कर्मचाऱ्यांनादेखील लागू केले जावेत.

९) ग्रामपंचायतीचे कामाचे तास ठरवून द्यावेत. त्या वेळेस ग्रामपंचायत कार्यालयात ग्रामसेवकास उपस्थित रहाण्याची सक्ती असावी. तसेच हेड्क्वार्टर् सोडून इतर ठिकाणी रहाण्याची परवानगी ग्रामसेवकास देऊ नये.

१०) वरिष्ठ अधिकाऱ्यांनी कामाचे Target पूर्ण करून घेण्यासाठी शक्यतो Corcive method चा वापर करू नये. योजना गुणात्मक दृष्टया कार्यान्वित करून घेण्यावर जास्त लक्ष केंद्रित करावे.

ग्रामसेवकांच्या प्रश्नांचे स्वरूप सौम्य करून पंचायत प्रशासनाची कार्यक्षमता वाढविण्यास वरील सूचनांचा निश्चितच उपयोग होईल असे वाटते.

जयवंतराव चौधरी

भारतातील सरकारी मक्तेदारीचे नियंत्रण

खाजगी मक्तेदारीविरुद्ध ग्राहक व समाज नेहमी तक्रार करीत असतात; परंतु सार्वजनिक क्षेत्रात जी मोठ्या प्रमाणावर मक्तेदारी निर्माण होत आहे तिच्याविरुद्ध मात्र फारसे तक्रारीचे सूर ऐकायला मिळत नाहीत. कोणतीही मक्तेदारी– खाजगी वा सार्वजनिक– जनहिताविरुद्ध असते आणि म्हणून तिचे परिणामकारक नियंत्रण करणे आवश्यक ठरते. भारतात आज सरकारी क्षेत्र खूपच व्यापक होत चालले आहे; आणि त्यामुळे या क्षेत्राचे बरेवाईट परिणाम संपूर्ण अर्थव्यवस्थेवर होणे अशक्य नाही. सरकारी किंवा सार्वजनिक मक्तेदारीचा विचार करताना अनेक महत्त्वाचे घटक विचारात घ्यावे लागतील.

त्यांतील पहिला घटक म्हणजे पर्यावरण. पर्यावरण प्रामुख्याने तीन प्रकारचे म्हणजे आर्थिक, सामाजिक व राजकीय असू शकते. आर्थिक पर्यावरणाचा विचार केल्यास असे दिसते, की औद्योगिक क्षेत्रात आणि तंत्राच्या दृष्टीने आपण बरीचशी प्रगती केलेली आहे. आपले कामगार बुद्धिमान, उद्योगप्रिय व कष्टाळू आहेत ही गोष्ट सर्वमान्य आहे. असे असून-सुद्धा या देशातील ५०% लोकसंख्या दारिद्र्यरेषे-खाली जीवन जगत आहे. भाववाढ, भ्रष्टाचार, काळा पैसा, जीवनावश्यक वस्तूंचा तुटवडा यांसारख्या अपप्रवृत्ती संपूर्ण अर्थव्यवस्था कॅन्सरसारख्या भयंकर रोगाप्रमाणे पोखरत आहेत.

सामाजिक पर्यावरणाचा विचार केल्यास असे दिसते, की आपला संपूर्ण समाज एक प्रकारच्या भयंकर अशा सामाजिक संकटामधून जात आहे. जातीय तणाव वाढत आहेत; गरीब व श्रीमंत यांच्यामधील दरी वाढत असून त्यामुळे सामाजिक तणाव निर्माण होत आहे. तरुण पिढीच्या आशा-आकांक्षांना हरताळ फासला जात आहे. आणि त्यांच्यामध्ये एक प्रकारची बेशिस्त व निराशा दिसते आहे. सर्व थरांत सामाजिक जबाबदारीची जाणीव अभावानेच दिसून येते आहे आणि त्यामुळे या समाजाचे भवितव्य काय हे समजत नाही.

राजकीय पर्यावरणाचा विचार करता असे दिसते की राजकारण हे सामाजिक कल्याणाचे साधन आहे हा दृष्टिकोण हळूहळू कमी होत चालला आहे. सर्वच राजकीय पक्षांमध्ये सामंजस्याची भावना अभावानेच दिसत आहे. बहुतेक सर्वच राजकीय पक्षांमध्ये निष्ठा-वान व प्रामाणिक कार्यकर्त्यांची संख्या रोडावत चालली आहे. राजकीय नीतिमूल्याचा ऱ्हास होत चालला आहे. यामुळे राजकीय परिस्थिती चिंता करण्यासारखी आहे.

कोणत्याही व्यवसायाच्या यशासाठी– खाजगी वा सार्वजनिक– काही किमान गोष्टी आवश्यक असतात. प्रकल्प-नियोजन या पहिल्या अवस्थेवर व्यवसायाचे बरेच यश अवलंबून असते. प्रकल्प-नियोजनामध्ये गुंतवणुकीसंबंधीचे योग्य निर्णय घेऊन अनुरूप अशा तंत्राचा वापर केला जातो. त्यामुळे सर्व उत्पादन-क्षमतेचा पुरेपूर उपयोग करून घेता येतो. दुसरी महत्त्वाची गोष्ट म्हणजे व्यवसायाचे वरिष्ठ-व्यव-स्थापन. वरिष्ठ-व्यवस्थापनाची छाया संपूर्ण संघ-टनेवर पडत असते. त्यामुळे वरिष्ठ-व्यवस्थापनातील व्यक्तींचे कौशल्य, ध्येयवाद व जबाबदारीची जाणीव यांवर व्यवसायाचे यश अवलंबून असते. तिसरा महत्त्वाचा घटक म्हणजे कामगारवर्ग. सर्वसाधा-रण कामगार नोकरीपासून समाधान व योग्य

अनुक्रमणिका

मोबदल्याची अपेक्षा करीत असतो. त्याला मोकळ्या वातावरणात काम करायला आवडते आणि त्यासाठी जबाबदारीबरोबरच त्याला काही अधिकार मिळावेत ही त्याची रास्त अपेक्षा असते. प्रत्येकाला इतरांच्या तुलनेत आपण पुढे आहोत ही भावना कार्यरत ठेवत असते.

वरील बाबी लक्षात घेऊन भारतातील सार्वजनिक क्षेत्राचा विचार केल्यास त्यामध्ये अनेक उणीवा व दोष आपल्याला दिसून येतील. या उणीवांची मुळे आपल्या समाजात खोलवर गेलेली आहेत असे दिसून येईल. उणीवांची कारणमीमांसा काळजीपूर्वक करावी लागेल. स्वातंत्र्यपूर्व काळात ज्यांनी स्वातंत्र्यासाठी लढा दिला ते सर्व नेते कायदा व राज्यशास्त्राच्या बाबतीत बऱ्याच अंशी प्रवीण होते. परंतु दुर्दैवाने अर्थशास्त्र व व्यवसायक्षेत्रांसंबंधी त्यांना फारशी जाण नव्हती. उदा. स्वातंत्र्योत्तर काळात आंतरराष्ट्रीय संबंधात अलिप्ततावादी धोरण जरी त्यांनी स्वीकारले, तरी हे धोरण आर्थिक क्षेत्रात फारसे उपयुक्त नाही हे त्यांच्या लक्षात आले नाही.

१९५१ साली सार्वजनिक क्षेत्राची कल्पना पुढे आली. सरकारजवळ सार्वजनिक क्षेत्रांत गुंतविण्यासाठी भांडवल नसल्यामुळे मोठ्या प्रमाणांवर कर्ज घेऊन सरकारने मोठी गुंतवणूक केली. अशी गुंतवणूक मोठ्या रकमेची असल्यामुळे व ती दीर्घ मुदतीच्या प्रकल्पांमध्ये केल्यामुळे भाववाढ होऊ लागली; परंतु कोणत्याही विकसनशील अर्थव्यवस्थेत भाववाढ अटळ असते हे गृहीत धरून या क्षेत्रातील गुंतवणूक वाढवली गेली. परंतु सार्वजनिक क्षेत्रात मोठी गुंतवणूक केल्यामुळे अर्थव्यवस्थेत काही चमत्कार घडेल हे भोळेपणाचे ठरले.

नवीन राजकीय नेतृत्वालाही सार्वजनिक क्षेत्राचे सर्व प्रश्न नीटसे समजले असे म्हणता येत नाही आणि त्यामुळे सार्वजनिक क्षेत्रात फारसा फरक न पडल्यामुळे सार्वजनिक क्षेत्राच्या नियंत्रणाची कल्पना पुढे येत आहे. अर्थव्यवस्थेत जसजशा अडचणी निर्माण होऊ लागल्या, तसतशी आपली राजकीय प्रतिमा उंचवावी या दृष्टीने राष्ट्रीयीकरणासारखे उपाय योजले गेले.

कोणताही व्यवसाय यशस्वी होण्यासाठी वर सांगितलेले तीन घटक भारतातील सार्वजनिक क्षेत्राच्या संदर्भात जर विचारात घेतले, तर काय दिसते? प्रकल्प-नियोजनात कोणत्याही व्यवसायाची उद्दिष्टे निश्चित करावी लागतात. उद्दिष्टे निश्चित केल्यामुळे व्यवसायाला योग्य मार्गदर्शन होते आणि परिणामांची तुलना उद्दिष्टांशी करता येते. आता प्रश्न असा, की आपल्या सरकारी क्षेत्राचे निश्चित उद्दिष्ट कोणते? आधुनिक आर्थिक नियोजन की स्वस्त किमतीला समाजाला वस्तू व सेवा पुरविणे? समाजवादी समाज निर्माण करणे की देशाला श्रीमंत बनविणे? प्रत्यक्षात आपल्याला असे दिसून येईल, की यांमधील कोणतेही निश्चित उद्दिष्ट आपल्या सार्वजनिक क्षेत्रापुढे नाही. आणि त्यामुळे परिणामांचे वस्तुनिष्ठ मूल्यमापन करणे अवघड होऊन बसते. आपल्या सार्वजनिक क्षेत्राच्या उलट दिशेने होणाऱ्या वाढीमुळे (Negative Growth) सबंध अर्थव्यवस्था बिघडत चालली आहे. डॉ. लकडावाला यांनी म्हटल्याप्रमाणे औद्योगिक क्षेत्रात होणारी घट ही प्रामुख्याने व्यवस्थापनातील अपयशामुळे होते आहे. औद्योगिक वाढीमधील खीळ मनुष्याने निर्माण केलेली आहे. सार्वजनिक क्षेत्रामधील कोळसा, ऊर्जा, दळणवळण व पोलाद यांसारख्या मोठ्या उद्योगांच्या अधोगतीमुळे संपूर्ण अर्थव्यवस्था धोक्यात आहे. चुकीच्या प्रकल्प-नियोजनामुळे व गुंतवणूक-निर्णयामुळे सार्वजनिक क्षेत्रात केवळ ५० % उत्पादनक्षमताच वापरली जाते. या क्षेत्रातील प्रत्येक कामगाराशी वसूल भांडवलाचे प्रमाण विचारात घेतल्यास ते खाजगी क्षेत्रापेक्षा कितीतरी पटीने जास्त दिसते. उदा. टेल्कोमध्ये हे प्रमाण एक कामगार बरोबर ६७७५ रु. इतके असून सार्वजनिक क्षेत्रात हे प्रमाण एक कामगार बरोबर ४६३८० रु. असे आहे. यावरून सहज लक्षात येईल, की सार्वजनिक क्षेत्रात नियोजन व त्याची अंमलबजावणी दोन्हीही निकृष्ट दर्जाची आहेत.

दुसरा महत्त्वाचा घटक म्हणजे व्यवस्थापन. भांडवल, यंत्रसामुग्री व कच्चा माल ही व्यवस्थापनाच्या हातातील साधने होत. सार्वजनिक क्षेत्रातील व्यवस्थापन खाजगी क्षेत्राहून वेगळे आहे. कारण सार्वजनिक क्षेत्रात उद्योगधंद्यांचे नेतृत्व करणाऱ्या

व्यक्ती नेहमी बदलत राहतात. कार्यक्षमता दाखविण्यापूर्वीच किंवा पूर्ण नियंत्रण प्रस्थापित करण्यापूर्वीच या संस्थांच्या नेतृत्वात बदल होत असतो. श्री. लक्ष्मीनारायण यांच्या मते पात्रता व व्यवस्थापनकौशल्याचा विचार केल्यास सार्वजनिक क्षेत्रात व्यवस्थापनाच्या वरिष्ठ, मध्यम व कनिष्ठ पातळ्यांवर काम करणारे अधिकारी खाजगी क्षेत्रांच्या तुलनेने थोडेही कमी नाहीत. असे असूनही हे अधिकारी या उद्योगधंद्यांना दीर्घ मुदतीसाठी नेतृत्व व योग्य ते मार्गदर्शन करू शकलेले नाहीत, ही वस्तुस्थिती आहे. अनेक सार्वजनिक उद्योगांत अधिकाऱ्यांच्या नेमणुकाही वेळेवर केल्या जात नाहीत. १९७९ मध्ये प्रसिद्ध झालेल्या आकडेवारीप्रमाणे सरकारी उद्योगधंद्यांतील १०० संचालकांच्या वा अधिकाऱ्यांच्या जागा रिकाम्या होत्या. त्यांपैकी काही दोन वर्षेपर्यंत भरल्या गेल्या नव्हत्या. या रीतीने नेतृत्वाच्या अभावामुळे व्यवस्थापनाचे नीतिधैर्य खूपच कमी होऊन सार्वजनिक उद्योगातील अकार्यक्षमता वाढीला लागलेली दिसते.

तिसरा घटक म्हणजे सार्वजनिक उद्योगधंद्यांत काम करणारा सामान्य कामगार. सर्वसामान्य कामगार केवळ पगारासाठी काम करत नाही, तर आपण ज्या ठिकाणी काम करतो आहोत तिथे आपल्याला चांगली वागणूक व नोकरीपासून समाधान मिळावे, ही त्याची रास्त अपेक्षा असते. सरकारी क्षेत्रातील अनेक उद्योगधंदे सरकारची खाती (Govt. Departments) म्हणून काम करीत आहेत. या सर्व खात्यांच्या कामकाजात राजकीय नेत्यांचा हस्तक्षेप वारंवार होतो त्यामुळे व्यवस्थापनाला काम करणे कठीण जाते. कामगारांना खाजगी क्षेत्राच्या तुलनेने खूपच कमी वेतन दिले जाते व नोकरीपासून फार समाधान (Job Satisfaction) त्यांना मिळत नाही. कित्येकदा अधिकाऱ्यांवर जबाबदारी टाकली जाते; परंतु त्यांना पुरेसे अधिकार दिले जात नाहीत. अधिकारी राजकीय दबावाखाली काम करत असल्यामुळे धाडसी निर्णय ते घेत नाहीत किंवा निर्णय घेण्याचे पुढे ढकलतात. सरकारी क्षेत्राच्या उत्तरदायित्वामुळे आपल्यावर टीका होऊ नये म्हणून व्यवस्थापक ठराविक चाकोरीतून जाण्याचा प्रयत्न करतात आणि त्यामुळे कल्पकतेने व निर्भीडपणे निर्णय घेत नाहीत.

कोणतीही व्यक्ती अगर संस्था खुल्या स्पर्धेमध्येच जास्त प्रगती करू शकते. औद्योगिक दृष्ट्या प्रगत अशा अनेक देशांनी खुल्या स्पर्धेचे वातावरण निर्माण करून व्यक्ती आणि संस्थांच्या विकासाला एकप्रकारची चालना दिलेली दिसते. विशेषतः अमेरिका, जर्मनी व जपान या देशांनी खुल्या स्पर्धेचे महत्त्व लक्षात घेऊन प्रगती साधलेली आहे. खुल्या स्पर्धेमध्ये प्रत्येक व्यक्ती व संस्था आपण कोठे कमी पडतो आहोत, आपले दोष कोणते आहेत हे जाणून घेऊ शकते. त्यामुळे दोन कंपन्यांची तुलना हे एक व्यवस्थापनाच्या हातातील महत्त्वाचे साधन बनलेले आहे. याउलट, भारतामध्ये सरकारी उद्योगांना एक प्रकारचा आश्रय देऊन त्यांना अकार्यक्षम बनवले जाते व असे उद्योग समाजावरील एक ओझे म्हणून वाढत राहतात. विशेषतः पेट्रोलियम पदार्थ, रेल्वे, विमा व कोळसा या सरकारी उद्योगातील अकार्यक्षमता व निष्क्रियता प्रकर्षाने जाणवते.

आता या सरकारी उद्योगधंद्यांचे संपूर्ण अर्थव्यवस्थेवर काय परिणाम होतात हे तपासणे आवश्यक ठरते. आतापर्यंतच्या कटु अनुभवाने धडा न घेता सार्वजनिक मक्तेदारी अशीच वाढू दिली तर तिचे अर्थव्यवस्थेवर गंभीर परिणाम होण्याची शक्यता नाकारून चालणार नाही. या क्षेत्रातील अकार्यक्षमतेमुळे व अकारण विलंबामुळे अनेक जीवनावश्यक वस्तू व सेवा समाजाला वेळेवर मिळत नाहीत. कोळशांच्या खाणीचे राष्ट्रीयीकरण होऊन जवळजवळ ७ वर्षे झाली तरीसुद्धा या उद्योगात सरकार तोट्यात जाताना दिसते. रेल्वे उद्योगातील सेवेचा दर्जा खूपच घसरलेला दिसतो; आणि त्याचबरोबर या उद्योगांची उत्पादकता तुलनेने खूपच कमी आहे. विमा महामंडळ किंवा युनिट ट्रस्ट या सरकारी संस्थाही फारशी चांगली कामगिरी करताना दिसत नाहीत.

मागे केरळच्या उद्योगमंत्र्यांनी सरकारी क्षेत्रातील वरिष्ठ अधिकाऱ्यांच्या सभेत भाषण करताना असे सांगितले, की आपल्या देशाला काही सरकारी व राष्ट्रीयीकरण केलेले उद्योग बंद करणे जास्त फायदेशीर होईल. त्यांनी असे सुचविले, की या बंद केलेल्या उद्योगांतील कामगारांना त्यांचे संपूर्ण वेतन मनीऑर्डरने पाठवून दिले तरी सरकारची काही

बचतच होईल. कारण दरवर्षी जो तोटा होतो त्या तोट्याची रक्कम सर्व कामगारांच्या एकूण वेतनापेक्षा कितीतरी जास्त आहे. यावरून सरकारी क्षेत्रातील अकार्यक्षमतेची कल्पना सहज येऊ शकेल. आपल्या देशातील ५०% लोकसंख्या बेकार आहे किंवा तिला पुरेसे काम नाही. नोकऱ्या निर्माण करण्याच्या दृष्टीनेही हे उद्योग फारशी समाधानकारक प्रगती करत नाहीत. प्रचंड साधनसामुग्री जवळ असताना केवळ ५०% क्षमताच सार्वजनिक क्षेत्रांत वापरली जाते म्हणजेच एकंदर वसूल भांडवलापैकी ५०% भांडवल वापरले जात नाही ही चिंतेची बाब आहे. मागील १० वर्षांचे नफ्याचे प्रमाण विचारात घेतल्यास वसूल भांडवलाच्या प्रमाणात ते जवळजवळ शून्य टक्के आहे.

वरील विवेचनावरून हे लक्षात येईल, की सार्वजनिक मक्तेदारी कार्यक्षम होण्यासाठी तिचे परिणामकारक नियंत्रण होणे आवश्यक आहे. नियंत्रण याचा अर्थ काही कडक असे निबंध लादणे व काही निश्चित अपेक्षित प्रमाण ठरवून त्या तुलनेत उद्योगधंदे कितपत उद्दिष्टे गाठतात हे तपासणे होय. माझ्या मते हे बरोबरीच्या उद्योगांतील खुल्या स्पर्धेमध्ये शक्य होईल. सार्वजनिक क्षेत्रात खुली स्पर्धा निर्माण करण्याचा प्रयत्न झाला पाहिजे. उदा. आंतरराष्ट्रीय स्पर्धेमुळे आपल्या एअर इंडियाचा कारभार कार्यक्षम असल्याचे दिसते. दुसरे उदाहरण राष्ट्रीयीकरण झालेल्या बँकांचे. राष्ट्रीयीकरणामुळे काही मोठ्या बँका सरकारी मालकीच्या झाल्या तरी सुद्धा त्यांच्यामध्ये खुली स्पर्धा राहिल्यामुळे त्यांचे दुष्परिणाम अर्थव्यवस्थेवर झालेले नाहीत. याउलट कोळसा, टेलिफोन यांसारख्या उद्योगांत स्पर्धा नसल्यामुळे त्यांची अकार्यक्षमता वाढलेली आहे. चांगल्या सरकारी संस्थांतून नफा व वरिष्ठ अधिकाऱ्यांचे वेतन यात प्रत्यक्ष संबंध ठेवणेही गरजेचे आहे. त्याचबरोबर चांगल्या कामगिरीसाठी अधिकारीवर्गाला प्रोत्साहन (incentive) दिले पाहिजे व वाईट कामगिरीबद्दल त्यांना दोषी धरले पाहिजे. यांसारखे इतरही काही उपाय योजून सरकारी क्षेत्रातील मक्तेदारी अकार्यक्षम होणार नाही याकडे बारकाईने लक्ष ठेवले पाहिजे.

साभार पोच–

* **'सृष्टी, सौंदर्य आणि साहित्यमूल्य'** – शरच्चंद्र मुक्तिबोध; लोकवाङ्मय गृह. प्रा. लि. मुंबई ४००००४; पृ. १९०; किं. २५ रुपये.
* **'पाण्यावरची अक्षरे'**– गंगाधर गाडगीळ; सुविचार प्रकाशन मंडळ, पुणे ३०; १९७९; पृ. १६२; किं. २० रुपये.
* **'कुंजधून'** (कवितासंग्रह) – कृष्णा गुरव; पर्यंती प्रकाशन, साळुंखेनगर, कोल्हापूर; १९८१; पृ. ९४ किं. १५ रुपये.
* **'वाळवण'** (कवितासंग्रह) – संपतराव जाधव; रणजित प्रकाशन, कोल्हापूर ४१६००२; १९८१; पृ. ५२; किं. ८ रुपये.
* **'कौल'** (कादंबरी) – संपतराव जाधव; रणजित प्रकाशन, कोल्हापूर; १९८१; पृ. ७६; किं. १२ रुपये.
* **'थोर समाजसेविका सावित्रीबाई फुले'** – प्रेमा गोरे, श्री विद्या प्रकाशन, पुणे; १९८१; पृ. ३८; किं. ५ रुपये.

ग्रंथ–परीक्षण

१) 'शिक्षणाचा सामाजिक संदर्भ' – अ. रा. कामत, प्रकाशक– समाज प्रबोधन संस्था, पुणे ३०; १९८०; पृ. १३४; किंमत ४ रुपये.

२) 'भारतीय शिक्षणाची वाटचाल' – अ. रा. कामत; प्रकाशक– लोकवाङ्मय गृह, मुंबई; पृ. ८२; किंमत ८ रुपये.

दोन महत्त्वाची पुस्तके

"भारतीय शिक्षणाची वाटचाल" आणि "शिक्षणाचा सामाजिक संदर्भ" ही प्रा. अ. रा. कामत ह्यांची दोन महत्त्वाची पुस्तके नोव्हेंबर १९७९ व सप्टेंबर १९८० मध्ये लागोपाठ प्रसिद्ध झाली. ही दोन स्वतंत्र पुस्तके असली तरी त्यांतील विषय आणि आशय ह्यांचे नाते आंतरिक स्वरूपाचे आहे. स्वातंत्र्योत्तर काळातील भारतीय शैक्षणिक वाटचालीचा आढावा घेऊन मागासवर्गियांचे शिक्षण, साक्षरताप्रसार व सार्वत्रिक प्राथमिक शिक्षण, शिक्षणाच्या माध्यमाचा प्रश्न, शिक्षणाचे राजकारणाशी असलेले संबंध अशा अनेक अत्यंत मूलभूत व आज ज्वलंत असणाऱ्या समस्यांचा विचार प्रा. कामतांनी ह्या पुस्तकांमध्ये केला आहे.

ही दोन पुस्तके अत्यंत मोलाची आहेत. आपल्या शिक्षणव्यवस्थेचे खरे स्वरूप समजण्याच्या दृष्टीने त्यांचे महत्त्व असाधारण आहे. स्वातंत्र्यपूर्व काळात ब्रिटिशांच्या वसाहतवादी भूमिकेतून उद्भवलेले गोंधळ व अन्याय अजूनही कसकसे झिरपत येत आहेत व त्यांची नवी रूपे कशी दिसत आहेत ह्यांचे चांगले चित्रण ह्या पुस्तकांमध्ये सापडते. ह्या पुस्तकांचे वैशिष्ट्य म्हणजे प्रा. कामत ह्यांच्या समाजवादी विचारसरणीची पक्की बैठक त्यांच्या लेखनाला मिळाली आहे. जोडीला पुस्तकांत मांडले गेलेले विचार अगदी स्वच्छ शब्दांत व आवश्यक तेथे संख्याशास्त्राचा आधार देऊन मांडले आहेत; त्यामुळे ह्या पुस्तकांतून वाचकांच्या विचारांना चालना व दिशा निश्चितच मिळेल.

प्रा. अ. रा कामत स्वतः संख्याशास्त्रज्ञ आहेत. ते हाडाचे सच्चे साम्यवादी आहेत. भारतीय समाजाच्या संदर्भात खोलात जाऊन त्यांनी चिंतन केले आहे. त्यांनी काही काळ प्रत्यक्ष चळवळीतही भाग घेतला होता. ह्यामुळेच प्रा. कामतांच्या भारतीय शिक्षणविषयक चिंतनाला फार महत्त्वाचे स्थान आहे. तथाकथित शिक्षणतज्ञ अनेकदा भारतीय शिक्षणाचा विचार सामाजिक-राजकीय संदर्भात करण्याचे नाकारतात. शिक्षणाचे क्षेत्र पवित्र व स्वायत्त आहे असे म्हणत म्हणत प्रत्यक्षात ते जणू काही अलग आहे असे मानून त्याप्रमाणे विचार व प्रयोग करण्यात ते दंग असतात. ह्यातून शिक्षणक्षेत्रातील गोंधळात भरच पडताना दिसते.

प्रा. कामतांचे वडील स्वतः एक प्राथमिक शिक्षक होते. मालवण परिसरातील सामाजिक-आर्थिकदृष्ट्या अतिमागास विभागातून आलेल्या मुलांना त्यांनी प्राथमिक शिक्षण दिले. कामतांची ही व्यक्तिगत जीवनातील पार्श्वभूमीही महत्त्वाची आहे. जमिनीवर पाय रोवून, समाजवादी विचारसरणीचा भरभक्कम पाया घेऊन प्रा. कामत लेखन करतात हे फार महत्त्वाचे आहे.

ह्या दोन पुस्तकांत आलेले महत्त्वाचे विषय पाहिले, तर त्यांचे साधारणतः पुढील गट पडतात :

१. स्वातंत्र्योत्तर शैक्षणिक वाटचालीचा आढावा–
   अ) साक्षरता व सार्वत्रिक प्राथमिक शिक्षण.
   आ) मागास वर्गांचे शिक्षण (आदिवासी-दलित).
   इ) स्त्री-शिक्षण.
   उ) शिक्षणाच्या माध्यमाचा प्रश्न.
२. एकूण शिक्षणक्षेत्र कसे निर्जीव व अपयशी झाले आहे ह्याची मीमांसा

अनुक्रमणिका

अ) सामाजिक– राजकीय मीमांसा

आ) शिक्षण व राजकारण ह्यांचे परस्पर-संबंध–

ह्या विषयांच्या संदर्भात प्रा. कामतांनी पुढील विचार मांडले आहेत.

शैक्षणिक प्रश्न हे केवळ शैक्षणिक स्वरूपाचे असे क्वचित असतात. त्यांचे एकूण सामाजिक परिस्थितीशी व व्यवस्थेशी नाते असते म्हणून शिक्षण-विषयक विचारात सामाजिक– राजकीय– आर्थिक पार्श्वभूमीची जाणीव पदोपदी बाळगणे अगत्याचे आहे.

प्राथमिक शिक्षण व साक्षरताप्रसाराविषयी लिहिताना प्रा. कामतांनी आकडेवारी देऊन स्वातंत्र्योत्तर काळात पंचवीस वर्षात शाळांच्या, शिक्षकांच्या आणि शिक्षणावरील खर्चाच्या आकड्यांमध्ये प्रचंड वाढ झाली आहे; पण त्यामानाने साक्षरताप्रसाराची गती मात्र अत्यंत मंद आहे हे दाखविले आहे. ब्रिटिशांना शिक्षणाचे सार्वत्रिकीकरण करायचेच नव्हते. स्वातंत्र्योतर काळात मात्र प्राथमिक स्तरावरील सार्वत्रिक शिक्षण व प्रौढसाक्षरता-प्रसार ह्याविषयीची निश्चित वैचारिक पार्श्वभूमी तयार झाली होती. तरीही आजही नव्या पिढीतील तिसरा हिस्सा मुलांना शिक्षणाचा स्पर्शही नाही. शंभरांतील साठ मुले चौथी पास होण्यापूर्वी गळतात. निम्मी नवी पिढी निरक्षर व उरलेल्यातीलही बहुतांश मुले जेमतेमच साक्षर अशी परिस्थिती दिसते. जातवार उतरंडीचा, आर्थिक सुबत्तेचा, सामाजिक दर्जाचा, धंदेवार विभागणीचा असे निकष लावल्यास हे स्पष्टपणे दिसते, की साक्षरतेचा व स्त्रीशिक्षणाचा प्रसार समाजातील वरच्या थरात अधिक झाला आणि त्या मानाने मागासलेल्या विभागात, दलित-विभागात फारच कमी झाला.

मागास वर्गांच्या शिक्षणाचा विचार प्रा. कामतांनी प्रामुख्याने केला आहे. स्त्रियांची निरक्षरता, शैक्षणिक मागासलेपणा, समाजातील तळचे स्थान ह्या सर्व गोष्टींचा विचार करूनच स्त्री-निरक्षरतेचा गड्डा ग्रामीण समाजातील सामाजिकदृष्टया अव्हेरलेल्या जातीजमातींत एकवटला आहे असा निष्कर्ष प्रा. कामत काढतात. अजूनही ७० टक्के मुली चौथी पास होण्यापूर्वीच गळतात. एकूण संख्येच्या निम्म्याहून अधिक मुली निरक्षर रहातात. उच्च वर्गातील ज्या स्त्रिया आज शिकताहेत त्याही खोटया आधुनिकीकरणाच्या मोहातून शिकताहेत. नवरा चांगला मिळविण्यासाठी उपयोगी पडते म्हणून शिक्षण घेतले जाते; पण समग्र सामाजिक, राजकीय, आर्थिक वा सांस्कृतिक जीवनात पुरुषांच्या बरोबरीने भाग घ्यावा ही कल्पना आजच्या स्त्री-शिक्षणामागे अजिबातच दिसत नाही. स्त्रियांमधील वाढती बेकारी, कारखानदारीत त्यांच्या वाटचाला येणारी निकृष्ट अकुशल कामे, रोजगारात व व्यवहारात पुरुषांच्या तुलनेत अनुभवास येणारी असमानता हे सर्व प्रश्न कामतांनी स्पष्टपणे मांडले आहेत. इतकेच नाही, तर कोणत्याही वर्गातील " स्त्री " त्या त्या वर्गाच्या विशिष्ट समस्यांना व दबावांना तोंड देत असताना स्त्री म्हणून तिच्यावर कौटुंबिक, सामाजिक, परंपरागत असा 'पुरुषी दबाव' असतो हेही प्रा. कामतांनी मांडले आहे.

मागास वर्गांच्या शिक्षणाविषयी लिहिताना प्रा. कामतांनी एकूण भारतीय लोकसंख्येशी असलेले मागासवर्गाचे प्रमाण प्रथम सांगितले आहे. अनुसूचित जाती व जमाती यांचे शैक्षणिक प्रश्न भिन्न स्वरूपाचे आहेत हेही त्यांनी स्पष्टपणे सांगितले आहे. महार, मांग, चांभार इत्यादी पूर्वास्पृश्य जाती विखुरलेल्या, वेशीबाहेर ठेवलेल्या जाती आहेत तर आदिवासी किंवा अनुसूचित जाती टोळीबद्ध जीवनातून बाहेर पडून कृषी किंवा अन्य व्यवसाय घेतात, तेव्हा त्या सवर्ण जातिव्यवस्थेचा एक भाग बनतात. त्यांची शिक्षणाची प्रगती मंदच आहे.; पण त्या अस्पृश्य गणल्या जात नसल्याने त्यांच्या प्रश्नांचे स्वरूप काहीसे वेगळे आहे; म्हणून अनुसूचित जाति-जमाती ह्या नावाखाली सर्वांना एकत्र आणून त्यांच्या प्रश्नांचा विचार एकत्रितपणे करणे, समान निकष लावून ते प्रश्न जोखणे अयोग्य आहे असे प्रा. कामतांना वाटते.

महात्मा फुले, महात्मा गांधी, डॉ. आंबेडकर यांच्या नेतृत्वाखाली समाजात जी जागृती झाली, तिच्यातून दलितांना काही सवलती आश्वासितांच्या रूपात दिल्या गेल्या हे लक्षात घेतले पाहिजे, असे कामतांनी मांडले आहे. बहुसंख्य समाजाने बहिष्कृत केलेले एवढे मोठाले विभाग आपल्या समाजाच्या

पोटात असावेत याची बोच राष्ट्रीय चळवळीतील प्रमुख नेत्यांना होती, आज मात्र सवलत-कपातीच्या मागणीला सर्वसामान्य राजकारण्यांकडून होणारा विरोध हा एरव्ही आपल्याला अनुसूचित जाति-जमातींचा मिळणारा राजकीय पाठिंबा गळेल एवढ्याच भीतीपोटी होत आहे ह्या कामतांच्या मीमांसेशी कोणीही असहमत होणार नाही. प्रत्यक्षात नोकरी-व्यवसायात चतुर्थश्रेणीतच दलितांची जास्त भरती दिसते. म्हणजेच समाजातील तळचे वर्ग शिकले, तरी ते आर्थिक उतरंडीत तळचेच रहातात. राखीव जागांसंबंधी सवर्ण समाजात असलेल्या गैरसमजुतीं-विषयी कामतांनी ठामपणे विचार मांडले आहेत. त्यांच्या मते राखीव जागांविषयीचा प्रश्न चुकीच्या पद्धतीने तरुणांपुढे येतो आहे. गेल्या चौदापंधरा वर्षांपासून आर्थिक प्रगती मंदावून सुशिक्षित बेकारीने प्रचंड रूप धारण केल्यापासून हा असंतोष खदखदू लागला आहे व त्यानेच आता आक्रमक, हिंसक वळण घेतले आहे. ह्याहीपेक्षा महत्त्वाचा मुद्दा प्रा. कामत मांडतात. तो असा की, गेल्या पंचवीस तीस वर्षांत दलित समाजात जी शिक्षित तरुण पिढी निर्माण झाली ती आता आर्थिक क्षेत्रातील न्याय्य हक्कांसाठी, सामाजिक न्यायासाठी जागरूक व संघटित होऊ लागली आहे; हे सहन न होऊन जातिवादाचा आश्रय घेऊन तरुण पिढीला चिथावणी दिली जात आहे.

शिक्षणाच्या माध्यमाविषयीच्या प्रश्नाची मांडणीही प्रा. कामत ह्यांनी नेमकेपणाने केली आहे. ब्रिटिशांच्या सत्तेच्या काळात पाश्चिमात्य ज्ञान आणि विद्या यांचा प्रसार कसा व्हावा ह्यावर चार तऱ्हेचे मतप्रवाह होते असे त्यांनी लिहिले आहे :

१) इंग्रजीवादी
२) पौर्वात्त्यवादी–ह्यातही
  अ) अभिजात भाषावादी
  आ) देशभाषावादी
३) धर्मप्रसारी–(मिशनरी)
४) पारंपरिक–जुनीच विद्या जुन्या पद्धतीनेच द्यावी.

प्राथमिक स्तरावरील शिक्षण इंग्रजीतून देणे त्याही काळात व्यवहार्य नव्हते. पण माध्यमिक आणि उच्च शिक्षणावरील इंग्रजीच्या विळख्यामुळे त्यांचा विकास व सामर्थ्य फार मर्यादित राहिले. तसेच इंग्रज व त्यांचे वाङ्मय परंपरा व इतिहास यांचे अवास्तव सावट आपल्या विचारविश्वावर पडले. आपला स्वतंत्र सांस्कृतिक विकास न होता संकरित विकास झाला. ह्याला प्रा. कामत "अक्करमाशी संस्कृती" म्हणतात. स्वातंत्र्योत्तर काळात इंग्रजीचे महत्त्व व प्रतिष्ठा आणखीनच वाढली. इंग्रजीला बळकट भौतिक पाया मिळाला. इंग्रजी म्हणजे पैसा असे समीकरण झाले. पण इंग्रजी शिक्षणाचा दर्जा मात्र खालावला. त्यामुळे धड इंग्रजीचे ज्ञान नाही, धड देशी भाषांचे ज्ञान नाही अशी अवस्था झाली. स्वातंत्र्योत्तर काळात प्रौढ मताधिकार, प्रातिनिधिक राज्यकारभार ह्यांमुळे देशभाषांना औपचारिक महत्त्व मिळाले असले तरी हे लोकशाहीकरण खऱ्याखुऱ्या सामान्य जनापर्यंत पोहोचत नाही, असे प्रा. कामतांनी म्हटले आहे.

प्रा. कामतांनी मांडलेल्या विचारांची साधारण रूपरेषा येथे पाहिली. त्यांनी केलेल्या विश्लेषणामागे एक विचारसरणी अत्यंत घट्टपणे उभी आहे. त्यातील महत्त्वाची वैचारिक सूत्रे पाहणे योग्य ठरेल. त्यांच्या विवेचनात पुन: पुन: येणारी चार सूत्रे आहेत.

१. वसाहतवादाचे तर्कशास्त्र : दीडशे वर्षांपूर्वी ज्यावेळी ब्रिटिश राज्यकर्त्यांनी येथे पाश्चात्त्य शिक्षण-पद्धती रुजवली, तेव्हा त्यांचे उद्दिष्ट मुख्यत: साम्राज्यरक्षणाचे होते. एकूण शिक्षणप्रसाराची फारशी जबाबदारी सरकारने उचलण्याचे कारण नाही अशा तऱ्हेचा सोयीस्कर असा झिरपणीचा सिद्धान्त मांडून इंग्रजांनी आपल्या शिक्षणविषयक धोरणाचे समर्थन केले.

२. भांडवलशाहीकरण म्हणजेच आधुनिकीकरण : आपला पारंपरिक समाज नवतेकडे, आधुनिकतेकडे वाटचाल करीत आहे. अशावेळी सातत्याच्या घटकामुळे पारंपरिकतेचा प्रभाव चालू राहणे स्वाभाविक असते. अर्थ-समाजव्यवस्थेत निर्णायकपणे मूलगामी परिवर्तन घडून आल्याशिवाय परंपरेच्या या विचारप्रवाहात निर्णायक खंड पडत नाही. भारतात विकासाचे मुख्य सूत्र भांडवली असल्यामुळे भांडवलदारी पाश्चिमात्त्य समाजव्यवस्थेच्या दिशेने होणाऱ्या परिवर्तनाचे शास्त्र असे रूप आधुनिकीकरणाला आपसूक येते.

३. आधुनिकीकरणाची पोषक अशी नवी राजकीय, सायाजिक शिडी किंवा उतरंड – तिचे स्वरूप, तिच्या गतिशास्त्राची (dynamics) मीमांसा : नवोदित अविकसित राष्ट्रराज्याच्या स्वातंत्र्यरक्षणासाठी तसेच राज्यव्यवस्था सुरळीतपणे चालण्यासाठी, म्हणजेच व्यापक राजकीय उद्दिष्टांसाठी किमान शिक्षण-व्यवस्था उभारावी लागते. तसेच आर्थिक-सामाजिक विकास साधण्याकरिताही शिक्षणविकासाची आवश्यकता असते. याविषयीचे सर्व निर्णय मूलतः राजकीय धोरणानुसार ठरत असतात. हा संबंध एकतर्फी नसून उभयपक्षी असतो. राजकारणाचा शिक्षणावर प्रभाव पडतो, तसेच शिक्षणव्यवस्थेचेही राज्यव्यवस्थेला महत्त्वाचे साहाय्य होत असते. शिक्षणव्यवस्थेमुळे शिक्षित माणसांची समाज-अर्थव्यवस्थेच्या उतरंडीवर वेगवेगळ्या स्तरांवर, वेगवेगळ्या स्थानी विभागणी होते.

४. बहुसंख्य जनतेच्या वंचितपणाचे विवेचन : भारतातील स्वातंत्र्योत्तर शिक्षणप्रगतीचा विचार देशातील सामाजिक, आर्थिक, राजकीय संदर्भातच करावा लागतो. समाजाची संरचना, तिच्यात अनुस्यूत असलेले बलिष्ठ हितसंबंध डोळ्याआड केल्यास तिचे खरे मर्म समजून येत नाही. या काळातील शिक्षणविषयक धोरण व व्यवहार केवळ आपसूकपणे, प्रवाहपतितपणे घडलेले नाहीत, त्यांचे मूळ देशातील राजकीय-आर्थिक शक्तीत असून ते मूलतः राजकीय निर्णय आहेत. या स्वातंत्र्योत्तर काळात शिक्षणव्यवस्था व अर्थव्यवस्था या दोन्हींत विकास घडून आला, तो मुख्यतः जुनी चौकट कायम ठेवूनच झाला आणि त्यामुळे त्यातील जुने आंतर्विरोध, जुन्या समस्या तीव्र बनल्या आहेत. अधिकाधिक कुचंबल्या आहेत. सामाजिक-आर्थिक जुनाट संरचनेचा भंग केल्याशिवाय शिक्षणक्षेत्रात मूलभूत बदल घडवून आणण्याची अपेक्षा धरणे व्यर्थ आहे. हे कार्य मुख्यतः राजकीय स्वरूपाचे आहे व त्याचा मुकाबला अखेर त्याच क्षेत्रात करावा लागेल. तेव्हा शिक्षणक्षेत्रातील मूलगामी परिवर्तन हे अखेर राज्यसत्तेचे अधिष्ठान कोणत्या समाजविभागात आहे आणि ते विभाग ती कोणत्या प्रकारे वापरतात यावर अवलंबून राहील.

आपल्या वासाहतिक अर्थव्यवस्थेचा वारसा शिक्षण विकासात फार महत्त्वाचा ठरला. ह्याचे प्रत्यंतर शिक्षणक्षेत्रात व आर्थिक क्षेत्रात असणाऱ्या समांतरपणात येते असे प्रा. कामत ह्यांचे मत आहे. देशात सत्तर टक्के लोक निरक्षर आहेत आणि तेवढेच दारिद्र्यरेषेखाली वा तिच्या आसपास जगत आहेत. प्राथमिक शिक्षणाच्या प्रसाराचा वेग अगदी मंद आहे तर उच्चशिक्षणाचा वेग जास्त आहे. अन्न, वस्त्र, निवारा, स्वस्त सार्वजनिक वाहतूकसाधने ह्या सर्वांना अत्यावश्यक असणाऱ्या गोष्टींपेक्षा टेरिलीन, टी. व्ही., सौंदर्यसाधने, खाजगी मोटारी ह्यांनाच जास्त महत्त्व आले आहे.

संपन्न वर्गाला उच्चशिक्षण मिळते, अवजड उद्योगधंद्यांचा फायदाही त्यांनाच मिळतो. हीच मंडळी परदेशी गुंतवणुकीचे व्याज म्हणूनच जणूकाही परदेशी जाऊन स्थायिक होतात. गरिबांसाठी मात्र साक्षरता मोहीम, शंभर टक्के शाळाभरती असा आक्रोश केला जातो. घोषणा दिल्या जातात. पण ह्या मोहिमांना केवळ संख्याभरतीचे स्वरूप येते. उच्चस्तरीय शिक्षणाची वाढ खरे तर सार्वत्रिक साक्षरता व सार्वत्रिक शालेय शिक्षण ह्यांच्या ठोस पायावर उभी राहिली पाहिजे, हा फार महत्त्वाचा मुद्दा प्रा. कामतांनी मांडला आहे.

काम करण्याच्या वयातल्या सर्वांना काम देण्याइतकी क्षमता आपल्या अर्थव्यवस्थेत नाही. आजच्या चुका व अन्यायाबद्दलची जबाबदारी साम्राज्यवादी राज्यकर्त्यांच्या वासाहतिक आर्थिक धोरणांवर ढकलून चालणार नाही. म्हणूनच प्रा. कामत शिक्षणातील सर्व स्तरांवरील कोंडीचे वर्णन करताना पुनः पुनः मूलभूत बदलाची, सामाजिक संरचनेतील बदलाची गरज ध्वनित करतात. उच्चशिक्षित व अल्पशिक्षित यांच्या वेतनश्रेणीत व आर्थिक सुरक्षिततेत तफावत आहे. ती कमी झाली पाहिजे असे ते सुचवितात. पूर्वीच्या मूलोद्योगी शिक्षणाचे कार्यक्रम अयशस्वी झाले ह्याचे कारण देताना, त्या कार्यक्रमांना अनुरूप अशा राजकीय-आर्थिक कार्यक्रमाची जोड देऊन समाजरचनेला नवा घाट देण्याचे प्रयत्न झाले नाहीत असे त्यांनी म्हटले आहे.

शिक्षणावरील राजकीय प्रभावाचे वर्णन करताना प्रा. कामतांनी ' खोट्या लोकशाहीकरणा'चे विवे-

चन अत्यंत चांगल्या पद्धतीने केले आहे. अनिबंधपणे नवी हायस्कुले, कॉलेजे निघाली आहेत. त्यांचा सर्रास गैरवापर होतो आहे. पण वरवर पहाता मात्र बहुजनांच्या सुखासाठी, हितासाठीच हे चालले आहे असा आभास निर्माण केला जातो व त्याला साहजिकच बहुसंख्य सामान्य जनांचाही पाठिंबा मिळतो.

आपल्या देशात विकास, आधुनिकीकरण व लोकशाहीकरण ह्या तिन्ही संकल्पना सर्वमान्य आहेत. त्यांना सार्वत्रिक पाठिंबा आहे. असे असताना ह्या तिन्ही बाबतींत आपण संपूर्ण किंवा बव्हंशी यश मिळवू शकलो नाही. ह्याचे कारण देताना प्रा. कामत लिहितात, की आजच्या सत्ताधीशांच्या हितसंबंधांमुळेच ह्या प्रक्रियेला खीळ पडते. राज्यकर्त्यांचे संकल्प आणि प्रत्यक्ष कमाई ह्यात अंतर पडते आहे आणि त्याचे कारण लाल फीत किंवा आपल्या यंत्रणेची अकार्यक्षमता हे नसून राज्यकर्त्यांचे संकुचित हितसंबंधांचे राजकारण हे आहे, असे कामत पुनः पुनः मांडतात.

शिक्षण व राजकारण ह्याविषयी लिहिताना प्रा. कामतांनी ह्या दोहोंतील परस्परसंबंध उलगडून दाखविला आहे. त्यात पुढील मुद्दे येतात :

१. शिक्षणाला राजकारणापासून दूर ठेवू पहाणे किती चुकीचे व दिशाभूल करणारे आहे हे कामतांनी सांगितले आहे.

२. मनात आणल्यास शिक्षण हे सामाजिक, आर्थिक परिवर्तन घडवून आणण्याचे अवजारही बनू शकते.

३. पण प्रत्यक्षात शिक्षण सत्ताधारी वर्गाच्या हातचे अत्यंत प्रभावी असे साधन बनवले जाते.

अभ्यासक्रम, क्रमिक पुस्तके ह्यांचा जर पद्धतशीरपणे अभ्यास केला तर त्यामागील छुपा राजकीय आशय उघड होतो. शिक्षणातून राज्यकर्त्यांना अधिमान्यता (legitimacy) कमवायची असते. हा विचार मांडून प्रा. कामतांनी शिकाऊ संशोधन विद्यार्थ्यांना पीएच. डी., एम. फिल. साठी अभ्यासाची नवी दिशा दाखविली आहे. वेगवेगळ्या विषयांत वेगवेगळ्या कालखंडांत निरनिराळ्या विद्यापीठांत कोणता छुपा राजकीय सामाजिक आशय आढळतो ह्याचा वेध घेतला जावा असे त्यांनी सुचविले आहे. आपल्या शिक्षणक्रमाचा राजकीय–सामाजिकदृष्ट्या कोठून कोठे प्रवास झाला आहे हे ह्यामुळे कळेल.

अशा सर्व खोटेपणामुळे आपल्याकडे खरोखरीच्या समतेपेक्षा कागदोपत्रीची औपचारिक समता, सामाजिक बांधिलकीपेक्षा अनिर्बंध व्यक्तिस्वातंत्र्य, श्रमप्रधान सामाजिक सहकार्यापेक्षा जीवघेणी व्यक्तिस्पर्धा असे चित्र दिसते. अशा रीतीने शिक्षणक्षेत्राच्या शोकात्मिकेचे चौफेर वर्णन प्रा. कामतांनी केले आहे.

पण प्रा. कामतांची आकडेवारीवरील पकड, त्यांच्या निरीक्षणातला बारकावा आणि एक सुसंगत असे विवेचन ह्या गोष्टी लक्षात घेऊनही त्यांच्या एकूण मांडणीविषयी एक आक्षेप घ्यावासा वाटतो. कामत हे समाजवादी आहेत. ह्या श्रद्धेपायी भारतीय समाजातील कोणत्याही क्षेत्रातील कोंडीचे व वैफल्याचे मूळ कारण त्यांना भांडवलशाहीत आढळते. आजचे शैक्षणिक अराजक भांडवलशाहीचा अटळ परिणाम आहे आणि तिचा निरास झाल्यावर सर्व काही बरे होईल अशी त्यांची धारणा आहे. अर्थातच जे समाजवादी नाहीत त्यांना ही अशा तऱ्हेची मीमांसा पटेलच असे नाही. पण समजा, प्रा. कामतांची समाजवादी भूमिका मान्य केली तरीसुद्धा भांडवलशाहीचे अनिष्ट परिणाम शिक्षणक्षेत्रावर का व कसकसे होत आहेत ह्याविषयीचे सारे तार्किक व वस्तुस्थितिविषयक (concrete) दुवे आपल्या वाचकांकरिता कामतांनी अगदी टप्प्याने व नीट उलगडून दाखवायला पाहिजे होते. ह्या बाबतीत प्रा. कामत खूपच अपुरे पडतात. त्यामुळे नव्या वाचकाचा भांडवलशाही व शिक्षण किंवा भांडवलशाही, लोकशाही आणि आजचे विषम शिक्षण किंवा भांडवलशाही, आधुनिकीकरण आणि आजचे विसंवादी शिक्षण ह्यांच्यांतील परस्परसंबंध ह्या पुस्तकांच्या वाचनामुळे नीट उलगडतील ही शक्यता फारच कमी दिसते. प्रा. कामत अभ्यासू आहेत. व्यासंगी आहेत, समाजवादी आहेत. ते सांगतात म्हणून आजच्या गंभीर दुखण्याचे मूळ भांडवलशाहीत आहे असे त्यांच्यावर श्रद्धा ठेवणारा वाचक म्हणेल. पण तर्कशुद्ध रीतीने टप्प्याटप्प्याने ह्या साखळीतील प्रत्येक दुवा स्पष्ट

अनुक्रमणिका

न केल्याने त्यांच्या प्रश्नांची मांडणी विशेषतः सोडवण ही कित्येकदा बाळबोध किंवा अतिसुलभ वाटते.

अर्थात प्रा. कामतांनी ह्या बाबतीत आधीच असे म्हणून ठेवले आहे की, "सत्तांतरानंतर ज्या राजकीय–आर्थिक शक्ती व हितसंबंध सत्तेवर आले, (म्हणजे नागरी वा ग्रामीण विभागातील जुनेनवे प्रस्थापित वरिष्ठ व मध्यम वर्ग) त्यांनीच या पंचवीस वर्षांतील ध्येयधोरणांना आकार दिला. या शक्तींची याहूनही अधिक तपशीलवार वर्गविश्लेषणात्मक फोड करता येईल. पण या पुस्तकातील विवेचनाला इतक्या खोलात शिरण्याची आवश्यकता नसल्यामुळे तो विस्तार येथे केलेला नाही" (पृ. ४०, शिक्षणाचा सामाजिक संदर्भ) अशीच विधाने त्यांनी दुसरीकडेही केली आहेत. पण ह्यामुळे प्रश्न संपत नाहीत.

"सामाजिक वास्तवाला लपेटलेले अनेक बुरखे दूर करून त्यांचे सत्यस्वरूप उघड करणारी मार्क्सवादी किंवा तितकीच प्रखर अंतर्भेदी, मूलगामी विचारप्रणाली सामाजिक जाणिवेत पक्केपणाने रुजेपर्यंत आपल्या जागृतीचे स्वरूप अनेकांशी फसवे राहील. त्यावर प्रतिगामी, स्थितिशील पारंपरिक विचारप्रणालींचे पापुद्रे धरत राहतील. भारतीय शिक्षित समाज, तंत्रज्ञान, समाजरचना आणि विचारविश्व (म्हणजे समजुती, मूल्ये, वृत्ती) यांचे बाबतीतही वेगवेगळ्या पातळीवर वेगवेगळे असे दुभंगलेले, तिभंगलेले, आंतरिक संवाद नसलेले परायीभावाचे जीवन जगत असतो. त्याच्या वैचारिक व भावजीवनात आधुनिकता, परंपरागतता आणि निमित्तमात्र (अॅडव्हॉक) पद्धतीने अंगीकारलेला उपयुक्ततावाद यांचे चमत्कारिक रसायन झालेले असते. आणि या नव्या विचारविश्वाकडे, भावविश्वाकडे चाचपडणाऱ्या अल्पसंख्यशिक्षित समाजाच्या वाचाळ संस्कृतिसमवेत तिला वेढा घालून दूरवर पसरलेला अर्धसाक्षर, निरक्षर, अफाट सामान्यसमाज (पॉलोफ्रेटेच्या शब्दांत सांगायचे तर) आपल्या निःशब्द संस्कृतीसह (कल्चर ऑफ सायलेन्स) नांदतो आहे "[पृ. ८५, शिक्षणाचा सामाजिक संदर्भ]

जर अशा रीतीची अतिशय निर्गुण पातळीवरची मीमांसा करायला प्रा. कामतांना वाव मिळतो, तर मग शिक्षणाच्या संदर्भात ह्या प्रक्रियेची सर्व साखळी उलगडून दाखवायला त्यांनी अधिकच महत्त्व द्यायला पाहिजे होते. ते न केल्याने प्रा. कामत हे एरवी अतिशय कठोर, तर्कशुद्ध व तपशीलवार मांडणी करू शकतात हे माहिती असूनही सर्वसामान्य वाचक त्यांच्या प्रभावी शब्दांनीच दबून जाईल असे वाटते. विवेचनात येणाऱ्या काव्यात्मतेपेक्षा जर प्रा. कामतांनी आपल्या प्रतिपाद्य विषयाची त्याच चौकटीत अधिक उकल केली असती तर खुद्द शैक्षणिक क्षेत्रातील आंतरिक भांडवलशाही प्रक्रिया वाचकांना नीट कळली असती. उदाहरणार्थ, शिक्षणक्षेत्राची आजची संरचना, तिच्यातील ठळक धोरणविषयक विचारप्रवाह, अध्ययन व अध्यापन पद्धती, सर्व स्तरांवरील शिक्षकांची सामाजिक पाळेमुळे आणि ह्या संदर्भात त्यांना मिळणारे वेतन व अन्य सुविधा तसेच इथल्या क्रमिक पुस्तकांचा निर्मितिव्यवहार ह्यांसारख्या विषयांची मांडणी व विश्लेषण प्रा. कामतांनी आपल्या पद्धतीनुसार करायला हवे होते. ते न केल्यामुळे शैक्षणिक दुरवस्थेचे मूळ भांडवलशाही आहे हे समजले, तरी शैक्षणिक व्यवस्थेची भांडवली रूपरूपांतरे मात्र आपल्याला दिसत नाहीत.

एका बाबतीत प्रा. कामतांचे अभिनंदन करायला हवे. विधायकतेच्या नावाखाली आहे ह्याच चौकटीत जणू काही पर्यायी, अधिक चांगली शिक्षणव्यवस्था उभारता येते अशा खोट्या मोहाला ते बळी पडलेले नाहीत. शिक्षणाची विमोचक शक्ती सध्याच्या शिक्षणव्यवस्थेच्या बाहेरच उदयास येईल असे त्यांना वाटते. आणि परिवर्तनशील, जनसंघटनात्मक बांधणी ज्या प्रमाणात वाढेल, तेवढ्याच प्रमाणात असे प्रयत्न यशस्वी होतील असे त्यांना जाणवते. म्हणून राजकीय शिक्षणाच्या भ्रष्ट व दिखावू योजना सादर करण्याची स्वतःला फसवून घेणारी कोणतीच योजना ते सांगत नाहीत. त्यांच्या जवळपास अशी नाटके चालत असताना त्यांनी विनासायास समाजक्रांती घडवून आणण्याचा मोह टाळला आहे. ह्याबद्दल त्यांचे मनापासून अभिनंदन !

— विद्युत भागवत

'सौंदर्यानुभव' – प्रभाकर पाध्ये, मौज प्रकाशन, मुंबई ४००००४; १९७९, पृ. ३९+४०८; किंमत ४० रुपये.

सौंदर्यानुभव व पाध्ये

सुप्रसिद्ध साहित्यिक, समीक्षक, विचारवंत व सौंदर्यशास्त्रज्ञ श्री. प्रभाकर पाध्ये यांचा **सौंदर्यानुभव** हा इस्थेटिक्स सोसायटी व मौज प्रकाशनाने प्रसिद्ध केलेला ग्रंथ त्यांच्या सुमारे १७ वर्षांच्या सतत व अथक अभ्यासाचे फल म्हणून वाचकांसमोर आला आहे. सुमारे सतरा वर्षांपूर्वी पाध्यांनी सौंदर्यशास्त्र व तत्त्वज्ञान यांच्या अभ्यासास सुरुवात केली; कारण साहित्यिक व समीक्षक म्हणून काही सौंदर्यशास्त्रीय प्रश्न त्यांना सतावीत होते, आव्हान देत होते. त्या प्रश्नांचा सातत्याने शोध घेऊन आपल्या परीने त्यांची उकल करण्याची स्वाभाविक ऊर्मी त्यांना अस्वस्थ करीत होती. त्यामुळेच त्यांनी सौंदर्यशास्त्र, तत्त्वज्ञान व मानसशास्त्राचा कसून अभ्यास केला व स्वतःचे असे निश्चित मत व सिद्धांत तयार केले. त्या सिद्धांतांचा उहापोह करणारे पाध्यांचे **सौंदर्यानुभव** हे पुस्तक मात्र त्यांच्या सहजसुंदर व सोप्या अशा भाषेत लिहिले असल्याने त्यातील अवघड आशयदेखील सोप्या भाषेत आपल्यासमोर येतो.

सध्या जे भाषिक विश्लेषणावर आधारित सौंदर्यशास्त्र अभ्यासले जाते त्यावर पाध्यांचे काही गंभीर आक्षेप आहेत. योग्य सौंदर्यशास्त्र कोणते यासंबंधी त्यांची आग्रही मते व सिद्धांत आहेत. शिवाय आजवरच्या साहित्य व सौंदर्यशास्त्राने प्रामुख्याने कला व कलावंत या कलानुभवाच्या दोनच अंगांचा विचार केला असून कलानुभवाचे तिसरे अंग म्हणजे रसिक व त्याची अनुभुती यांचा मात्र पुरेसा अभ्यास झालेला नाही अशी त्यांची तक्रार आहे. कलानुभवाचा विचार करीत असताना कलेचा आस्वादासाठी आस्वाद किंवा केवलास्वाद हे त्यांना जाणवलेले व मनापासून पटलेले कलेचे अनुभवपूर्व तत्त्व आग्रहाने मांडून त्या तत्त्वाला नवमानसशास्त्रातील सिद्धांतांचा खंबीर आधार देण्याचा प्रयत्न पाध्यांनी केलेला आहे. शिवाय मुक्तप्रतिभा ही मनःशक्ती कलानिर्मितीच्या मुळाशी असते हा आपला सिद्धांत नवीन व मूलगामी आहे असे आग्रहाचे प्रतिपादन त्यांनी केले आहे. हे सारे करीत असताना व्यासंगाबरोबरच पाध्यांनी प्रांजळ व विनम्र अशी भूमिका आपल्या निवेदनात घेतली आहे हे नमूद करणे आवश्यक आहे. पाध्यांच्या निवेदनानंतर प्रा. रेग्यांनी पाध्यांच्या वैचारिक व्यक्तिमत्त्वावर जी सतरा पाने लिहिली आहेत त्यांत पाध्यांच्या वैचारिक, भावनिक व व्यवहारी व्यक्तिमत्त्वावर योग्य प्रकाश टाकला आहे हे दिसते. पाध्ये सौंदर्यशास्त्र व तत्त्वज्ञानाच्या अभ्यासाकडे का वळले व कोणत्या पद्धतीने त्यांनी हा अभ्यास चालविला हे देखील त्यावरून स्पष्ट होते. परंतु सौंदर्यशास्त्रज्ञ पाध्ये या पाध्यांच्या भूमिकेबाबत मात्र त्यांनी पूर्ण मौन पाळले आहे.

बारा प्रकरणे व तीन परिशिष्टे मिळून तीनशे एक्क्याण्णव पानांच्या या ग्रंथात वस्तुतः पाध्यांनी आपल्या सिद्धांतांचे विवेचन करून इतर संबंधित संकल्पनांचे विवेचन केले असते, तर कदाचित् हा ग्रंथ आहे त्यापेक्षा थोडा लहान झाला असता. परंतु केवळ आपल्या सिद्धांतांचे विवेचन करून त्या प्रश्नांबाबत अन्य सौंदर्यशास्त्रज्ञांनी मांडलेल्या सिद्धांतांवर टीकाटिप्पणी करून पाध्ये थांबलेले नाहीत. त्यांनी जवळजवळ सर्वच महत्त्वाच्या सौंदर्यशास्त्रीय प्रश्नांवरील आपली मते सविस्तर नोंदविलेली आहेत. तसेच अनेक पूर्वसूरींच्या मतांचा आढावा घेऊन त्यांवरही टीकाटिप्पणी केली आहे.

या पुस्तकासंबंधी लिहिताना मी प्रथम त्यांच्या सर्व म्हणजे बाराही प्रकरणांचा आढावा घेणार आहे. (ते करीत असताना आवश्यक तिथे लगेच माझी टिप्पणीही जोडणार आहे) व नंतर पाध्यांच्या एकूण भूमिकेसंबंधीची माझी मते मांडणार आहे. पाध्यांच्या पुस्तकातील बराचसा भाग हा मानसशास्त्राच्या नवीन पुराव्यावर आधारित असल्याने पुस्तकाचा थोड्या विस्ताराने आढावा घेणे योग्य तसेच अटळही आहे ही माझी त्यासंबंधीची भूमिका आहे.

सौंदर्यानुभवाचे पहिले प्रकरण **तीन मेंदू**. यात मानसशास्त्रातील पॉल मॅक्लीन व आर्थर कोडस्लर-प्रणीत मानवी मेंदू हा मानवी पंजाप्रमाणे उत्क्रांतीच्या ओघात व्यवस्थित उत्क्रांत झालेला एकसंध घटक

नसून तीन वेगवेगळ्या मेंदूंनी बनलेला संयुक्त घटक आहे ही उपपत्ती पाध्यांनी मांडली असून त्या तीन मेंदूंविषयी सविस्तर विवेचन केले आहे. मानवी मेंदूचा सर्वात वरचा भाग म्हणजे निओकॉर्टेक्स किंवा नव-बाह्यक. विचार व तात्त्विक अनुभव यांचा संबंध नवबाह्यकाशी असतो. त्याखालचा मेंदूचा भाग म्हणजे कॉर्टेक्स किंवा लिंबिक लोब. हा सस्तन प्राण्याचा मेंदू असून भावना व व्यावहारिक अनुभवाशी संबंधित असतो. मानवी मेंदूचा सर्वात खालचा भाग म्हणजे रेटिक्युलर फॉर्मेशन किंवा पेशिकाजाली. हा तळमेंदू सरपटणाऱ्या प्राण्याचा मेंदू असून आस्थेशी संबंधित असतो. पाध्यांच्या मते या आस्थेमुळेच कलानिर्मिती, कलानुभव, सौंदर्यानुभव म्हणजेच केवलास्वाद शक्य होतो. याचाच दुसरा अर्थ म्हणजे कला व सौंदर्यानुभवाचा संबंध पाध्ये मानवी मेंदूतील आदिम भागाशी जोडतात. ते मानवाचा मेंदू एकसंध नसून फुटीर आहे हा सिद्धांत मांडीत असले, तरी त्या तीन मेंदूंत दळणवळण असून ते एकमेकांशी सेंट्रेन-सेफॉलिक सिस्टिमने जोडलेले असतात व प्रतिभा ही मनःशक्ती या दळणवळणव्यवस्थेशी निगडित असते हेदेखील सांगतात हे विसरून चालणार नाही. पाध्ये आग्रहाने सांगतात की आधुनिक मानसशास्त्र मन ही संकल्पना मान्य करते व मन ही मेंदूची एक उन्निर्मिती आहे असे सांगते. मला असे वाटते, की मन ही मेंदूची उन्निर्मिती आहे यासंबंधी सर्व आधुनिक मानसशास्त्रज्ञांत एकमत असणे कठीण आहे. मन व आत्मा या उन्निर्मित गोष्टी आहेत हा अतिभौतिकी स्वरूपाचा अभ्युपगम होऊ शकतो; पण ठाम शास्त्रीय पुराव्यावर आधारलेला सिद्धांत होऊ शकत नाही. (मी मानसशास्त्राचा विद्यार्थी नसल्याने या संदर्भात अधिक पुरावे देऊ शकत नाही.)

कलेचे अभूतपूर्व तत्त्व या दुसऱ्या प्रकरणात पाध्यांनी स्वरसरंजनात्मक केवलास्वादवृत्ती किंवा सौंदर्यदृष्टी हेच कलेचे अनुभवपूर्व तत्त्व आहे असे ठामपणे सांगितले आहे. ह्या वृत्तीलाच ते कलानुभवाची आवश्यक अट मानतात. कलाकृतीला सामोरे जाताना आपल्याला आस्वादासाठी आस्वाद घ्यायचा आहे; केवळ स्वतःचे रंजन करून घ्यायचे आहे; ज्ञान, नीती किंवा व्यवहार यासंबंधी कोणत्याही गोष्टीचा अनुभव आपल्याला कलाकृतीतून मिळवायचा नाही अशी अनुकूल भूमिका जेव्हा रसिक घेतो, तेव्हाच त्याच्या मनात सौंदर्यदृष्टी निर्माण होते. त्याच्या मनातील अशी अनुकूल भूमिका ही कलेची आवश्यक अट झाली. कलाकृती अशा रसिकाच्या मनातील मुक्त प्रतिभेला आवाहन करते व आपल्या प्रतिमा निर्माण करण्याच्या अंगभूत सामर्थ्यामुळे रसिकाच्या मनातील चैतन्यशक्तीच्या मूलस्रोताला जाग आणते व विशुद्ध ऊर्जेचे उत्थापन करते असे पाध्ये म्हणतात. म्हणजेच कलानुभव हा अन्य मानवी अनुभवांपेक्षा वेगळा असून त्यामध्ये अनुभवाचे बोधनेत रूपांतर न होता कलानुभवात अंतर्भूत असलेल्या प्रतिमाविशेषामुळे व रसिकाच्या केवलास्वादवृत्तीमुळे त्याच्या मनातील आदिम (सरपट मेंदूशी संलग्न असणारी) व विशुद्ध ऊर्जा उत्थापित होते व त्याला अनिर्वचनीय आनंद मिळतो.

आपला हा स्वरसरंजनात्मकतेचा सिद्धांत तसा नवा नाही हे पाध्यांनी म्हटलेच आहे. परंतु त्यात अंतर्भूत असलेला कला मानवाच्या मनातील आदिम व विशुद्ध ऊर्जेला जाग आणते हा सिद्धांत मात्र नवा आहे असा दावा त्यांनी केलेला आहे. (त्यासाठीच त्यांनी तीन मेंदूंचा सिद्धांत व अन्य मानसशास्त्रीय पुराव्यांचा आधार घेतला आहे.) पाध्यांचा हा सिद्धांत नवा असला, तरी किती प्रमाणात शास्त्रीय आहे हे ठरविणे कठीण आहे. शिवाय कलाकृती मानवाच्या मनातील आदिम व विशुद्ध ऊर्जेला जाग आणून आनंद देते एवढाच कलानुभवातील भाग या सिद्धांताने स्पष्ट होतो.

बोधना या तिसऱ्या प्रकरणात पाध्यांनी बोधनेचे स्वरूप स्पष्ट करून ती स्वरसरंजनात्मक कलानुभवापेक्षा कशी वेगळी आहे हे स्पष्ट केले आहे. बोधनेत अभिप्रेत असलेली प्रतिक्रिया जीवनमूलक असल्याने तिला एक सार्वत्रिक स्तर असतो, तर कलानुभवात असा सार्वत्रिक स्तर नसून प्रत्येक रसिकाची कलाकृतीच्या संबंधातील प्रतिक्रिया स्वरसरंजनक्षमतेवर आधारलेली असल्याने ती मूलतः वैयक्तिक असते हा बोधना व कलानुभवातला मुख्य फरक त्यांनी दाखवून दिलेला आहे.

कलात्मक अनुभव या चौथ्या प्रकरणात पाध्यांनी कलाकार व रसिक या दोघांच्या मनात कलात्मक अनुभव कोणते स्वरूप धारण करतो याचा विचार

केला आहे. कलाकार व रसिक या दोघांना समान असलेली गोष्ट म्हणजे ऊर्जेची निरपेक्ष आराधना व तिचे विशुद्ध उत्थापन. आदिशक्तीच्या दिव्य धुंदीने कलाकाराची कलानिर्मितीची ऊर्मी प्रतिमारूप धारण करते व त्याचे तिन्ही मेंदू कलाकृतीच्या जन्मोत्सवात उत्स्फूर्तपणे उत्साहाने सामील होतात असे पाध्यांचे मत आहे. (पा. ७८) रसिकाच्या दृष्टीने कलानुभव हा केवलानुभव असतो. कलात्मक अनुभव हा कलावंत व रसिक या दोघांच्याही दृष्टीने उन्नत अनुभव असतो या आपल्या म्हणण्याच्या समर्थनासाठी पाध्यांनी एब्रॅहम मॅस्लो यांचा कला हा उन्नत अनुभव असतो हा सिद्धांत विस्ताराने विशद केला आहे. तसेच कलेच्या संदर्भात तीन मेंदूंना जोडणारी सेंट्रेनसेफॉलिक सिस्टिम व तिच्याशी निगडित असणारी प्रतिभा यांना खास महत्त्व आहे हेही त्यांनी सांगितले आहे.

प्रतिभाशक्तीवर त्यांनी ५ व ६ अशी दोन प्रकरणे लिहिली आहेत. प्रतिभा म्हणजे बोधनाप्रक्रियेतील सारी अवस्थांतरे घडवून आणणारी शक्ती अशी प्रतिभेची व्याख्या पाध्ये देतात. (पा. ८९) तीन मेंदूंना जोडणाऱ्या दळणवळण व्यवस्थेशी निगडित असलेली ही शक्ती अनुभवाचे नवेनवे रूपबंध बांधण्याचे काम करीत असते. प्रतिभा दोन प्रकारची असते असे पाध्ये म्हणतात. मुक्तप्रतिभा ही नवनिर्मिती करणारी सर्जनशील शक्ती असून अनेक प्रतिमारूपे ती निर्माण करते. कलानिर्मिती व रसास्वादाशी तीं संबधित असते. बद्धप्रतिभा प्रतिमानिर्मितीच्या टप्प्याशी न थांबता संकल्पना–भावना–इच्छा–कृती या पायऱ्यांनी संक्रमित होत जीवनतृष्णेची तृप्ती करते. वस्तुतः प्रतिभा या मनःशक्तीबद्दल ठामपणे काही मांडणे अवघड आहे याची पाध्यांना कल्पना आहे म्हणूनच ते म्हणतात, की स्वप्नांचा व्यापार ध्यानात घेऊन प्रतिभेच्या स्वरूपाबद्दल मी अंदाज बांधीत आहे (पा. ९६). स्वप्ने जशी प्रतिमात्मक असतात त्याचप्रमाणे संकल्पनात्मक, भावनात्मक व कृतिशील असतात. स्वप्नांप्रमाणे प्रतिभाशक्तीदेखील केवळ प्रतिमात्मक नसून विज्ञान, तत्त्वज्ञान, नीती, क्रीडा, प्रेम इत्यादींतून कार्यान्वित होत असते असे सांगून पाध्ये म्हणनात, की बद्धप्रतिभा जीवनतृष्णेशी संबंधित असते, तर मुक्तप्रतिभा बोधन प्रक्रियेचे एकेक अंग अलग करून त्यांची साधना करते व ऊर्जा उत्थापन करते. हे विवेचन करताना पाध्यांनी फ्रायड व कोलरिज यांच्या मतांचाही सविस्तर विचार केला आहे.

प्रतिभेसंबंधीचे पाध्यांचे हे विवेचन विस्तृत तसेच व्यासंगपूर्ण आहे; परंतु त्याचा पाया शास्त्रीय आह असा त्यांचा दावाही नाही. हेही लक्षात घेणे आवश्यक आहे.

शरीरव्यापाराहून वेगळे असे मनाचे स्वतंत्र व्यापार आधुनिक मानसशास्त्र मान्य करते का हा पाध्यांसमोरील महत्त्वाचा प्रश्न आहे. **अस्मितेचा आविष्कार** या प्रकरणात वरील प्रश्नाचा विचार करताना पाध्ये मनाचे स्वतंत्र अस्तित्व मानतात व मनोव्यापाराचेही अस्तित्व मानतात. तसेच मनोव्यापारांचे स्वतंत्र अस्तित्व नाकारणाऱ्या वर्तनवादी (स्किनर वगैरे) व भाववादी (राईल वगैरे) विचारवंतांवर टीका करतात. मन ही उन्निर्मिती किंवा नवनिर्मिती आहे ह्या आपल्या मताला आधार म्हणून त्यांनी सी. डी. ब्रॉड व डब्लू. एच्. थॉर्प यांच्या मतांचा आधार घेतला आहे. कलानुभव हा आगळा, अनामिक, साक्षात्कारी व मुक्तप्रतिभेने स्फुरलेला आनंदमय अनुभव असून त्यामध्ये कलावंत व रसिकाच्या मनातील अपरूप अवस्थेचा म्हणजेच अस्मितेचा आविष्कार होतो असे पाध्ये सांगतात. त्यांच्या मते स्वतःच्या अनुभवाला आकार देऊन त्याची प्रतिमा बनविण्याच्या मनःपूत प्रेरणेला आविष्कृत करताना कलावंत केवळ अनुभवासाठी अनुभव आविष्कृत करण्यातील अंतर्विरोध व ताण अनुभवीत असला तरी त्या अनुभवाची प्रतिमा बनविण्याच्या मनःपूत व सर्जनशील प्रेरणेमुळे कलावंताच्या मनातील ताण व अंतर्विरोध कमी होतो. रसिकाच्या मनातही केवलानुभवाच्या संकल्पनेतच समाविष्ट असलेला अंतर्विरोध व ताण असतोच. परंतु तोदेखील कलानुभवाची पूर्वानुभवावरून पुनर्रचना करण्याचे सर्जनशील काम करीत असल्याने त्याच्याही मनातील ताण व अंतर्विरोध कमी होत असतो. कलावंत व रसिकाच्या मनातील हा ताण व अंतर्विरोध कमी होण्याच्या घटनेलाच पाध्ये कलाकाराच्या व रसिकाच्या अस्मितेचा आविष्कार असे मानतात. कलानुभवासंबंधी खालील चार मुद्दे पाध्यांनी मांडले आहेत– १) कलानुभव हा ज्ञातृगत की

वस्तुगत हा प्रश्न फार महत्त्वाचा नाही. कलानुभव मनोगतच आहे. २) कलानुभव साक्षात्कारी (intuitive) असल्याने तो व्यक्तिगत व अनन्यसाधारण असतो. ३) कलाकृती एक चिन्हांचा सांगाडा (structure of signs) असते. ४) कलाकृतीमध्ये सार्वजनिक-वैयक्तिक, ज्ञानगत-वस्तुगत, अनन्यसाधारण-सार्वजनिक अशा परस्परविरोधी घटकांची उपस्थिती असते.

पाध्यांची कलानुभव व अस्मितेसंबंधीची मते नवमानसशास्त्रातील पुराव्यावर आधारलेली असली, तरी तत्त्वज्ञानाच्या दृष्टीने त्यांच्या भूमिकेचा विचार करताना असे लक्षात येते, की त्यांचा विश्वास स्वायत्ततावाद, आत्माविष्कारवाद व सारवाद (essentialism) यांवरच आहे. त्याची जीवनार्थवाद्यांवरील टीकाही हेच स्पष्ट करते.

कलेचे प्रयोजन या प्रकरणात पाध्ये सांगतात, की कलेचा ज्ञान व नीतीशी प्रत्यक्ष संबंध नसला (कारण ती केवलानुभव देते हा त्यांचा सिद्धांत आहे.), तरी मानवी प्रगतीला ती पोषक ठरते; कारण तिच्यामुळे माणसाच्या अनुभवाच्या कक्षा विस्तृत होतात व त्याची अनुभव घेण्याची ताकद वाढते. अशा रीतीने कला माणसाची जीवनक्षमता वाढवते हे पाध्ये सांगतात. कलेचे प्रमाथी आवाहन सांस्कृतिकभेद व स्थलकालमर्यादांपलिकडचे असल्याने कलानुभव घेत असताना आपल्या पेशिकाजालीशी संलग्न असलेली आस्था जागृत होऊन आपण आदिम मानव बनतो व एका उच्च पातळीवरून आदिम मानवाच्या आंतरिक ऊर्जेचा अनुभव घेतो. अशा रीतीने कला मानवाच्या संज्ञाशक्तीच्या आदिम ऊर्जेला किंवा चैतन्याच्या मूलस्रोताला स्पर्श करते व रसिकाला अनिर्वचनीय अनुभव देते हे पाध्यांचे मत लक्षात घेतले, तर कलेचे उपयोगित्व ते मान्य करतात व कला समाजाला जबाबदार असते हेही ते मान्य करतात हे स्पष्ट होते. फक्त कलेचा साधन म्हणून स्वार्थासाठी उपयोग करण्यावर व सामाजिक बांधिलकीच्या 'भरड' सिद्धांतावर मात्र त्यांचा आक्षेप आहे.

कलेचे प्रयोजन मधील पाध्यांची भूमिका व **कलात्मक अनुभव आणि अस्मितेचा आविष्कार** मधील त्यांची भूमिका अंतर्विरोधी आहे, असे वाटते. कारण कलात्मक अनुभव हा केवलानुभवस्वरूप, स्वायत्त असून रसिकाला केवलास्वाद देऊन आनंद देतो असे ते कलात्मक अनुभवाच्या संदर्भात मांडतात. तर कलेच्या प्रयोजनाचा विचार करताना अप्रत्यक्षपणे कला जीवनशक्तीला मदत करते अशी स्वायत्ततावादविरोधी भूमिका ते घेतात. म्हणजेच केवलानुभवस्वरूप असलेली कला अप्रत्यक्षपणे जीवनशक्तीला मदत करते, अशी पूर्णपणे स्वायत्ततावादी नसलेली तसेच पूर्णपणे साधनवादी नसलेली भूमिका पाध्यांनी घेतली आहे, हे उघड होते.

कलाकृतीचे अंतरंग या प्रकरणात पाध्ये कलाकृतीसंबंधी मुख्यतः खालील तीन मुद्दे मांडतात— १) कलानुभव हा एक मोनॅड बनतो, २) कलाकृती प्रतिमेसारखी असते, ३) तिची रचना सेंद्रिय बंदिशीसारखी असून तिला प्राणतत्त्व (essence) असते.

कलाकृती केवलानुभव देते, तर रसिक हा केवलास्वाद किंवा स्वरसरंजनात्मक दृष्टीने तिचा आस्वाद घेत असल्याने कलानुभव हा एक अन्यून, अनतिरिक्त 'मोनॅड' बनतो. इथे त्यांनी लायबनित्सची 'मोनॅडची' कल्पना स्वीकारली आहे. ("A monad is a windowless whole from which nothing can go out and into which nothing can come from outside") कलाकृतीकडे एक स्वयंपूर्ण मोनॅड म्हणून पाहिल्याने आपल्या अनुभवाची स्वयंगत चैतन्यपूर्ण रचना तयार होते असे पाध्यांचे मत आहे.

पाध्ये कलाकृतीला प्रतीमा मानतात, प्रतीक नव्हे; कारण प्रतिमेचा अर्थ जसा प्रतिमेतच शोधायचा, तसेच कवितेचे असते. प्रतीकाचा अर्थ मात्र प्रतीकाबाहेर जाऊन शोधायचा असतो. पाध्ये जेव्हा कलाकृतीला सेंद्रिय बंदिश मानतात तेव्हा ते सेंद्रिय रचनेचे तत्त्व मान्य करतात हे उघड आहे. परंतु कलाकृतीचे प्राणतत्त्व (essence) व तिचे अवयव (parts) यांच्या तणावातून/द्वंद्वातून कलाकृतीचा विकास होतो ही त्यांची भूमिका मात्र नवीन व वेगळी आहे. पाध्यांनी एकाचवेळी कलाकृतींना मोनॅड मानले आहे व त्यांच्यांत काही समान तत्त्वे असतात हेही म्हटले आहे. या दोहोंतील विरोध दूर करण्यासाठी कलाकृतीचा द्वंद्वातून विकास होतो

अनुक्रमणिका

असे मत त्यांनी मांडले आहे. परंतु हे मत व्यक्त करूनही कलेची सामान्य तत्त्वे व केवलास्वादवृत्ती किंवा कलेचा केवलानुभव या त्यांनीच आधी मांडलेल्या सिद्धांतातील विरोध कसा नाहीसा होतो याचे स्पष्टीकरण मात्र पाध्ये देऊ शकलेले नाहीत.

समारोपाच्या प्रकरणात पाध्यांनी स्वरसरंजनात्मकतेचे अनुभवपूर्व तत्त्व हा कलेचा एकमेव निकष आहे हे आपले मत पुन्हा आग्रहाने मांडले आहे. सौंदर्यशास्त्राचा कलाकृतीशी समीक्षकांमार्फत संबंध येतो हे भाषिक विश्लेषणवादी तत्त्वज्ञान मान्य करणाऱ्या सौंदर्यशास्त्रज्ञांचे मत त्यांना मान्य नाही. सौंदर्यशास्त्राचा कलाकृतीशी प्रत्यक्ष स्वरूपाचा काही संबंध असावा असे त्यांना वाटते (पा. १३७). स्वसंवेद्यतेवर आधारलेली रसिकाची निरपेक्षवृत्ती व कलेमुळे त्याच्या शरीरातील ऊर्जेची किंवा चैतन्याची होणारी विशुद्ध जागृती या कलात्मक मनःस्थितीच्या दोन आवश्यक अटी असल्याचे त्यांनी पुन्हा सांगितले आहे. पाध्यांच्या भूमिकेतील खालील वैशिष्टचे उठून दिसतात : १) ते आत्म्याची संकल्पना मान्य करतात. २) कलाकृतीचा अनुभव हा आनुभविक साक्षात्कार आहे असे त्यांचे मत आहे. (याबाबतीत संस्कृत काव्यशास्त्रातील रसानुभवाच्या कल्पनेला त्यांचे मत जवळचे आहे) ३) अनुभव व आकार या दोन्हींचे महत्त्व ते मान्य करीत असले, तरी अनुभवाला ते अधिक महत्त्व देत असल्याने शुद्ध कलावाद्यापेक्षा त्यांची भूमिका वेगळी असून जीवनार्थवादाकडे झुकणारी आहे. ४) प्रतिभाशक्तीचे स्वरूप जाणण्यासाठी तत्त्वज्ञानाचा अभ्यास त्यांना आवश्यक वाटतो; पण सौंदर्यशास्त्रात तत्त्वज्ञानाला महत्त्वाची भूमिका ते देऊ इच्छीत नाहीत. परंतु मानसशास्त्रीय अभ्यास मात्र सौंदर्यशास्त्रात त्यांना उपयुक्त वाटतो असे का हे समजू शकत नाही. ५) पाध्यांच्या मते सौंदर्य रसिकात असते, कलाकृतीत सौंदर्यकारक गुण असतात. ६) आपला सिद्धांत पूर्णपणे शास्त्रीय आहे असा त्याचा दावा नाही. कलात्मक अनुभव अन्य अनुभवांपेक्षा वेगळा केवलास्वादस्वरूपाचा, स्वरसरंजनात्मक, साक्षात्कारी व आनंदमय अनुभव आहे व ही प्रत्ययाची गोष्ट आहे असे त्यांचे म्हणणे आहे. पाध्यांचे सौंदर्यानुभव मधील विवेचन कितपत स्वीकार्य आहे याचा विचार करून त्याचे मूल्यमापन करणे आवश्यक आहे.

केवलास्वादवृत्तीला सौंदर्यदृष्टी मानून तेच कलेचे अनुभवपूर्व तत्त्व आहे असे मानणारे पाध्ये रसिकाला केंद्रस्थानी ठेवीत असले, तरी मूलतः स्वायत्ततावादी आहेत हे स्पष्ट होते. पण त्याचबरोबर ते अनुभववादी/आशयवादी/जीवनार्थवादीही आहेत; कारण कलाकृती जीवनशक्तीच्या किंवा चैतन्यशक्तीच्या मूलस्रोताला जाग आणून ऊर्जा निर्माण करते हे त्यांचे म्हणणे आशयवादाला जवळचे आहे. म्हणजेच पाध्ये एकाच वेळी स्वायत्ततावादी व आशयवादी अशा परस्परविसंगत भूमिका घेत आहेत असे दिसते. कदाचित् केवलास्वादाने किंवा स्वरसरंजनक्षमतेने रसिकाची आस्था जागृत होऊन आदिम ऊर्जेची जागृती होऊन त्याला अनिर्वचनीय आनंद मिळतो या आपल्या प्रमेयात कोणतीही आत्मविसंगती नाही अशी पाध्यांची भूमिका असणे शक्य आहे. पण आपल्या भूमिकेत वरवर जरी आत्मविसंगती दिसत असली, तरी मूलतः ती सुसंगतच भूमिका आहे असे स्पष्टपणे व सविस्तरपणे त्यांनी कोठेच म्हटलेले नाही.

कलाकृतीला पाध्ये मोनॅड व सेंद्रिय बंदिश मानतात. म्हणजेच प्रत्येक कलाकृती ही अन्यून, अनन्यसाधारण असते अशी त्यांची भमिका आहे. पण त्याचवेळी सर्व कलाकृतींना व्यापून असणारी लयासारखी काही समान तत्त्वे असतात व त्याचमुळे सौंदर्यशास्त्र ही शक्य कोटीतली गोष्ट बनते हा आग्रह ते का धरतात हे समजत नाही.

कलाकार व रसिक या दोघांनाही प्रतिभा ही मनःशक्ती आवश्यक असते हे पाध्यांचे मत निश्चितपणे विचारणीय आहे. प्रतिभेचे बद्ध व मुक्त हे दोन प्रकार त्यांनी सविस्तरपणे स्पष्ट करून दाखविले आहेत ही त्यांची एक जमेची बाजू असे म्हणता येईल. प्रतिभाशक्तीवर संस्कृतकाव्यशास्त्रज्ञ, कांट, कोलरिज इत्यादींनी खूपच विस्तृतपणे व लक्षणीय विचार मांडले असले, तरी पाध्यांनी मुक्त व बद्ध प्रतिभेत केलेला भेद महत्त्वाचा आहे असे मला वाटते.

मनाचे व्यापार शरीरव्यापारांपेक्षा वेगळे आहेत असे पाध्ये मानतात. म्हणूनच ते वर्तनवादी मानसशास्त्रावर व भाववादी तत्त्वज्ञानावर टीका करतात. मन ही संकल्पना त्यांना मान्य असून मनाला ते

अनुक्रमणिका

उन्निर्मिती मानतात. आत्मा या संकल्पनेचा वापरही ते मोकळेपणे करतात. पाध्यांची ही भूमिका उघडपणे अतिभौतिकी स्वरूपाची नसली (कारण शास्त्रीय पुराव्यांचे प्रचंड बळ ते आपल्या सिद्धांतांमागे उभे करतात.), तरी ती स्वायत्ततावादी, आविष्कारवादी व सारवादी (essentialist) आहे हे जागजागी स्पष्ट झाले आहे. अनुभवाचे ज्ञानात्मक, व्यवहारी व कलात्मक असे तीन प्रकार कल्पून माणसाच्या तीन मेंदूंशी असलेला त्यांचा संबंध दाखवूनही कलानुभव ही प्रत्ययाची गोष्ट आहे असे ते ठामपणे सांगतात. पण या 'प्रत्ययाच्या गोष्टी'साठी मानसशास्त्रीय संशोधन व सिद्धांताची कितपत जरूरी आहे असा प्रश्न उपस्थित झाल्यास त्यावर पाध्यांचे काय उत्तर असेल हे समजून घेणे उद्‌बोधक होईल असे मला वाटते. त्यांच्या पुस्तकातून ते उत्तर स्पष्ट झालेले नाही असे मला तरी अनुभवास आले आहे.

पाध्यांच्या पुस्तकाचा विचार करताना मला जाणवलेली आणखी एक गोष्ट नमूद करणे आवश्यक वाटते. पुस्तकातील बारा प्रकरणांना जोडणारा केवलास्वादवृत्तीचा धागा या पुस्तकाला नेटके, एकसंध व्यक्तिमत्त्व देऊ शकला नाही असे मला जाणवले. असे का वाटावे याचा विचार करताना माझ्या लक्षात आले, की सौंदर्यशास्त्रातील सर्वच महत्त्वाच्या प्रश्नांचा विचार न करता आपला केवलास्वादवृत्तीचा सिद्धांत विस्तृतपणे मांडून त्याला आवश्यक असणारा मानसशास्त्रीय पुरावा पाध्यांनी विस्तृतपणे मांडला असता, तर या पुस्तकाला अधिक एकसंध व नेटके व्यक्तिमत्त्व प्राप्त झाले असते. या योजनेबाहेरील सौंदर्यशास्त्रातील प्रश्नांचा विचार दुसऱ्या पुस्तकात होऊ शकला असता. म्हणजेच हे पुस्तक थोडे लहान झाले असते तरी अधिक एकात्म झाले असते. अर्थात् हे माझे वाचक म्हणून तयार झालेले मत आहे. पाध्यांनी लेखक म्हणून वेगळा विचार केला असणारच.

सौंदर्यानुभव मधून व्यक्त होणारे पाध्यांचे व्यक्तिमत्त्व अनेकपदरी आहे. सर्जनशील लेखक, व्यासंगी टीकाकार, स्वतंत्र प्रज्ञेचे सौंदर्यशास्त्रज्ञ, विज्ञानभक्त व या सर्वांहूनही महत्त्वाचे म्हणजे संवेदनाक्षम सहृदयी मानवतावादी या त्यांच्या व्यक्तिमत्त्वाच्या अनेकविध बाजू त्यात व्यक्त झाल्या आहेत. त्यांच्यातील सर्जनशील लेखकाने एकूण कलाव्यापाराविषयी विलक्षण आत्मीयता दाखविली आहे. त्यांच्यातील टीकाकाराने आस्वाद व समीक्षा यांचा अधिक विचार करून स्वसंवेद्यतेच्या तत्त्वाचा पुरस्कार केला आहे. त्यांच्या सौंदर्यशास्त्रीय व्यक्तिमत्त्वाने त्यांना प्रचलित तात्त्विक विश्लेषणवादी सौंदर्यशास्त्राच्या विरोधात उभे करून स्वरसरंजनात्मकता, सौंदर्यभावना किंवा रसास्वादावर आधारलेली वेगळी भूमिका घ्यायला उद्युक्त केले आहे. त्यांच्यातील विज्ञानप्रेमी व्यक्तिमत्त्वाने सौंदर्यशास्त्राला नवमानसशास्त्राचे प्रयोगाधिष्ठित आधार पुरवले आहेत. तर त्यांच्यातील संवेदनाक्षम मानवतावादी व्यक्तिमत्त्वाने मानवी जीवनातील फुटीरमेंदूच्या अपघाती घटनेने निर्माण झालेल्या अपरिहार्य अशा अपूर्णतेचा शोध घेतला आहे. या पुस्तकातील थोडासा खटकणारा भाग म्हणजे मूलतः उदार मानवतावादी व नम्र अभ्यासक अशी भूमिका घेतलेल्या पाध्यांनी वर्तनवादी मानसशास्त्रज्ञ, भाववादी तत्त्वज्ञ व अनेकविध निकषांची कलाक्षेत्रात आवश्यकता आहे असे सांगणारे सौंदर्यशास्त्रज्ञ यांवर काही ठिकाणी उगीच अनुदार टीका केली आहे. संपूर्ण सत्य आपल्याला उमगलेले नाही अशी नम्र अभ्यासकाची स्वाभाविक भूमिका त्यांनी घेतली असताना आपल्या मतप्रणालीपेक्षा वेगळी मतप्रणाली मानणाऱ्या सौंदर्यशास्त्रज्ञांवरील, मानसशास्त्रज्ञांवरील व तत्त्वज्ञांवरील त्यांची टीका ही पुस्तकाच्या एकूण सुराशी विसंवादी आहे असे वाटते.

असा खटकणारा भाग फार थोडा आहे. मूलतः **सौंदर्यानुभव** हा ग्रंथ म्हणजे महत्त्वपूर्ण सौंदर्यशास्त्रीय प्रश्नांचा प्रभाकर पाध्ये यांनी अथक जिज्ञासेने व मनःपूर्वक घेतलेला एक अनोखा मागोवा आहे असे म्हणणे योग्य होईल.

— अशोक कृष्णाजी जोशी

अनुक्रमणिका

वाचकांचा पत्रव्यवहार–

श्रीचक्रधरोक्त आचार्य कोण ?

संपादक 'नवभारत' यांस —

'नवभारत' मासिकाच्या ऑक्टोबर १९८० च्या अंकात प्रा. निपाणीकर यांनी "चक्रधरोक्त 'आचार्य' कोण ?" या मथळ्याचा एक लेख लिहिला होता. त्यावर स्पष्टीकरण म्हणून डिसेंबर १९८० च्या 'नवभारत'च्या अंकात डॉ. वि. भि. कोलते यांनी त्याच मथळ्याने एक लेख लिहिला. प्रकरणवशात 'आचार्य नरक' (विचारबंद १५७) या सूत्राच्या संदर्भात भटाचार्यांनी अठरा क्षपणिकांना कढईत घातल्याची आख्यायिका आलेली आहे. हे भटाचार्य म्हणजे शंकराचार्य असा डॉ. कोलते यांचा पूर्वी समज होता.[१] प्रा. निपाणीकरांचाही तसाच समज आहे.[२] आणि डॉ. कोलते यांचा आज तसा समज नसला,[३] तरी प्रा. निपाणीकर यांचे मत मात्र अजून बदलले नाही. ऑक्टोबर १९८० च्या 'नवभारत' मध्ये निपाणीकरांनी ते आचार्य म्हणजे शंकराचार्य असे सप्रमाण सिद्ध करण्याचा प्रयत्न केला आहे व जानेवारी १९८१ च्या 'नवभारत'च्या अंकात या मताचा पुनरुच्चार केला आहे.

डॉ. कोलते आणि प्रा. निपाणीकर यांच्यामधील वादाचा खरा मुद्दा वेगळाच आहे. श्रीचक्रधरोक्त आचार्य म्हणजे शंकराचार्य असोत अथवा नसोत, उपलक्षणाने 'आचार्या नरक' हे चक्रधरांचे विधान साऱ्याच वैदिक आचार्यांना लागू पडते असे डॉ. कोलते मानतात; व या सूत्राचा उपयोग ते महानुभाव पंथाचे अवैदिकत्व ठरविण्यासाठी करतात. प्रा. निपाणीकर मात्र श्रीचक्रधरोक्त आचार्य म्हणजे शंकराचार्यच असे ठामपणे मानतात. पण तेवढ्या-वरून महानुभाव पंथ अवैदिक ठरत नाही, असे त्यांचे म्हणणे आहे.[४]

महानुभाव पंथ वैदिक आहे की अवैदिक हा प्रश्न तूर्त बाजूला ठेवून अगोदर 'श्रीचक्रधरोक्त आचार्य कोण ?' या प्रश्नाचा निर्णय लावणे हा प्रस्तुत लेखाचा उद्देश आहे.

'आचार्य नरक' या सूत्राची व्यवस्था लावताना प्रकरणवशात जी आख्यायिका झाली आहे, ती डॉ. कोलते यांनीच प्रसिद्ध केलेल्या व महाराष्ट्र शासनाने प्रसिद्ध केलेल्या लीळाचरित्रात आलेली आहे; ती उद्धृत करणे अनिवार्य आहे.

आचार्यांसि खडकुलिए अवस्थान् : एक वेळे गोसावियांचिया दर्शना नृसींहारण्ये संन्यासी आले होते. गोसावियांजवळ भट होते. तेही म्हणीतले "जी जी : पुर्वी क्षेपणीकीं वेद उत्थापिले होते : ते भटाचार्ये प्रतिष्ठिले : आणि अठरा क्षेपणीक कढैमाजी घातले : तैंपासून वेदमार्गू चालता झाला; ऐसे ते पुण्यपावन आचार्य :" म्हणोनि तोखु लागते : सर्वज्ञे म्हणीतले : "आचार्या नरक :" तेही म्हणी-तले : "जी जी : ते कां ?" सर्वज्ञे म्हणीतले : "हिंसा पाप : पापातव नरक : म्हणौनि :" इतुलेनि ते उगेचि[५] राहिले :।।

अगोदरच उल्लेख केल्याप्रमाणे सुरुवातीला हे आचार्य म्हणजे शंकराचार्य असे डॉ. कोलते यांचे प्रा. निपाणीकरांप्रमाणेच मत होते. आणि आता ते आचार्य म्हणजे शंकराचार्य नसून भट्टाचार्य आहेत असे डॉ. कोलते यांचे मत बनले आहे. अर्थात ते कोणीही असले, तरी या सूत्रावरून महानुभाव पंथ अवैदिक असल्याचे सिद्ध होते हे डॉ. कोलते यांचे मत मात्र अजून बदलले नाही. असो.

आमच्या मताप्रमाणे प्रा. निपाणीकर यांचे हे आचार्य म्हणजे शंकराचार्य असल्याचे मत साफ चूक आहे आणि हे आचार्य शंकराचार्य नसून भट्टाचार्य आहेत अशी डॉ. कोलते यांनी केलेली दुरुस्ती संदिग्ध असून तिच्यावरून श्रीचक्रधरोक्त आचार्यांचे निश्चितीकरण होत नाही.

वर उद्धृत केलेल्या लीळेवरून भट्टाचार्यासंबंधी दोन गोष्टी निश्चित होतात. त्या म्हणजे १) त्यांनी क्षेपणीकांनी उच्चाटन केलेल्या वेदांची पुनर्प्रतिष्ठा केली. आणि २) त्यांनी अठरा क्षपणीकांना कढई-मध्ये घालून त्यांची हिंसा केली आणि त्यामुळे त्यांना नरक प्राप्त झाला.

यावर एक गोष्ट स्पष्ट आहे की शंकराचार्यांच्या उपलब्ध अशा कोणत्याच जुन्या-नव्या चरित्रात वरीलपैकी एकाही घटनेचा उल्लेख नाही. तेव्हा निपाणीकरांनी हे आचार्य म्हणजे शंकराचार्य असे केवळ अनुमानानेच ठरविले असे म्हणावे लागते.

वास्तविक वरील दोन्हीही घटना शंकराचार्यांच्या जीवनाशी संबंधित नसून त्या सुप्रसिद्ध पूर्वमीमांसक कुमारिलभट्ट यांच्या चरित्रातील आहेत. भट्टाचार्य हे नाव चक्रधरांनी कुमारिलभट्टांसाठी वापरले असून कुमारिलांना भट्टपाद असेही नामाभिधान असल्याचे प्रसिद्ध आहे. पूर्वमीमांसेच्या ज्या दोन मुख्य शाखा आहेत, त्यांतील एक कुमारिलांनी स्थापना केली असून तिला त्यांच्याच नावावरून भाट्टमत असे म्हणतात. दुसरी शाखा प्रभाकरांची असून तिला गुरुमत असे म्हणतात.

कुमारिलभट्ट शंकराचार्यांच्या अगोदर होऊन गेले. त्यांनी जैमिनीच्या मीमांसासूत्रावर शबरस्वामींनी लिहिलेल्या भाष्यावर वार्तिके लिहिली. श्लोक-वार्तिक, तंत्रवार्तिक आणि टुपटीका ही त्यांची ग्रंथसंपत्ती. या साऱ्या ग्रंथांच्या द्वारे व अनेक बौद्ध व जैन आचार्यांना प्रत्यक्ष वादात जिंकून त्यांनी जैन व विशेषतः बौद्ध धर्माच्या वाढत्या वर्चस्वाला शह दिला. त्यासाठी प्रसंगी भल्याबुऱ्या मार्गाचा अवलंब करायलाही त्यांनी मागेपुढे पाहिले नाही. यासंबंधीची आख्यायिका जैन वाङ्मयातून व खुद्द श्रीविद्यारण्यांच्या शांकरदिग्विजयाच्या पहिल्या सर्गात वाचायला मिळते.

बौद्धांना वादात जिंकण्यासाठी बौद्धांची सारी तंत्रे अवगत करायला पाहिजेत असे ठरवून कुमारिलांनी छद्म वेषाने बौद्ध मठात प्रवेश मिळवला व बौद्धांचे शिष्यत्व पत्करून त्यांची सारी विद्या हस्तगत केली. पुढे त्या विद्येत पारंगत झाल्यानंतर राजसभेत बौद्ध आचार्यांचा वादविवादात पराभव केला. नंतर या आचार्यांचा राजाकरवी घात केला व शेवटी गुरुहत्येचे प्रायश्चित्त म्हणून स्वत: अग्निकाष्ठ भक्षण केले अशा स्वरूपाची ही आख्यायिका आहे. जैनपरंपरा बौद्धांऐवजी जैन आचार्यांचा उल्लेख करते तर त्या राजाचे नाव सुधन्वा असे देते. शांकरदिग्विजयात हे आचार्य बौद्ध असल्याचे म्हटले आहे. निकेतन हे या आचार्यांपैकी प्रमुख नाव. तेही जैन-परंपरेतूनच उपलब्ध होते.

कुमारिलांनी घात केलेले आचार्य जैन असण्याऐवजी बौद्धच असण्याची जास्त शक्यता आहे; कारण त्यावेळी बौद्धच जास्त प्रबळ होते. शंकराचार्यांनी कुमारिलांचे उर्वरित कार्य पुरे करून बौद्धांना पुरते नामशेष केले. कुमारिलांनी एकंदर अठरा क्षपणिकांना कढईत घालून त्यांचा घात करविला ही माहिती महानुभाव परंपरेद्वारा उपलब्ध होते. या साऱ्या प्रकरणात कुमारिलांना परहिंसा तर झालीच आणि शिवाय तिचे प्रायश्चित्त म्हणून स्वतःही अग्निकाष्ठ भक्षण केल्याने स्वहिंसाही झाली. स्वपर-हिंसा दोन्हीही वाईटच. म्हणून चक्रधर म्हणतात "हिंसा पाप : पापास्तव नरक:"

डॉ. कोलते यांनी विचारबंदकर्त्याचा जो उतारा उद्धृत केला आहे, त्यावरूनही हे भट्टाचार्य शंकराचार्य नसून कुमारिल होते असे सिद्ध होते. तो उतारा असा : "आचार्या नरक : का : ना : ते प्रतारक म्हणौनि : तरी तैंसे कैंसे : यथा भटाचार्या मद्यप्राशनेंसी ब्रह्महनन बोलिला : यथा जगळदेवे विझदेवे निबंध काढिले : तथा चोलिका पंथ : नंद ओळीचे : शक्तिचिये पंथिचे : मग क्षेत्रधर्म शिकविते : कुविद्येचे : ऐसिया आचार्या नरक:" विचारबंदकारालाही भट्टाचार्यांने कुमारिलच अभिप्रेत होते. कारण कुमारिल हे पूर्वमीमांसक असल्याने कर्ममार्गाचे होते आणि मद्यपानाने ब्रह्महत्येचा दोष लागतो हा सिद्धांत मीमांसकांचाच आहे, शंकराचार्यांचा नव्हे. जगळदेव विझदेव हे स्मृतिग्रंथावर निबंध लिहिणारे असावेत. चोळिवन, शाक्त हे तर उघडउघड वामाचारी, क्षेत्रधर्माचा, मैथुनमार्गाचा पुरस्कार करणारे. पण शंकराचार्य यांच्यापैकी कोणांतच मोडत नाहीत.

शंकराचार्यांचा उल्लेख जेव्हा महानुभाव परंपरेत केला जातो तेव्हा तो प्रत्यक्ष 'संखराचार्य' या नावानें स्पष्टपणे केला जातो.[६] यावरूनही भट्टाचार्य हे नाव शंकराचार्यांसाठी आलेले नाही हे स्पष्ट होते. कारण त्याऐवजी नृसिंहारण्ये व चक्रधर यांच्या संवादात संखराचार्य असा स्पष्ट नामोल्लेख आला असता.

शिवाय दुसरी महत्त्वाची गोष्ट अशी की, स्वत: चक्रधरांना व महानुभाव परंपरेला शंकराचार्यांबद्दल

अनुक्रमणिका

आदर आहे. ज्या दत्तात्रय प्रभुंनी महानुभाव पंथाचे आद्य प्रवर्तन केले त्यांनीच शंकराचार्यांना वरप्रदान करून शंकर सांप्रदायाला प्रतिष्ठा दिली असे महानुभाव मानतात. त्याविषयीची लीळा येणेप्रमाणे... गोसावीयांसी बेलोपुरी अवस्थान : महदाइसी गोसावीयांते पुसिले : " जी जी संन्यासीयासी सीखासुत्त नाही : स्नानसंध्या नाही कव्हणीची कर्म नाही : आणि यांसि लोकी एसनी काइसी मान्यता ? "सर्वज्ञ म्हणविले" संखराचार्ये श्रीदत्तात्रयप्रभूते वीनविले : 'जी जी : म्या दर्शन केले असे : ते लोकी मान्य होआवे :' श्रीदत्तात्रयप्रभु म्हणीतले : "होईल :"' महानुभावांच्या इतर ग्रंथांमध्येही ही आख्यायिका येते. शिवाय वरील आख्यायिकेत संन्याशांना कोणतेच कर्म नाही असे म्हटले आहे. असे असताना शंकराचार्यांना कर्मराहाटीचे आचरते ' असे कसे म्हणता येईल ?

शंकराचार्यांना नरकप्राप्ती होईल असे ठरविण्यासाठी प्रा. निपाणीकरांवर शंकराचार्यांना असूर ठरविण्याची वेळ आली आहे. कारण आसुरी संपत्तीच्या लोकांना नरक प्राप्त होतो असे भगवद्‌गीतेत म्हटले आहे व महानुभावांना भगवद्‌गीता प्रमाण ! शंकराचार्य आसुरी संपत्तीचे असोत अथवा नसोत. ते जरी तसे असते, तरी श्रीचक्रधरोक्त आचार्य मात्र शंकराचार्य नव्हेत हे निश्चित; व दुसरेही एक तितकेच निश्चित की, ते शंकराचार्य असोत किंवा नसोत, त्या गोष्टीचा महानुभाव संप्रदायाचे वैदिकत्व अथवा अवैदिकत्व ठरविण्यासाठी काहीच उपयोग होणार नाही. प्रा. निपाणीकर व डॉ. कोलते हे दोघेही कोठेतरी चुकत आहेत.

— सदानंद

संदर्भ :

१) डॉ. कोलते वि. भि. : महानुभाव संशोधन १, पृ. ७०
२) प्रा. निपाणीकर रा. पां. : " श्रीचक्रधरोक्त आचार्य कोण ?" नवभारत ऑक्टो. १९८०.
३) डॉ. कोलते वि. भि. " श्रीचक्रधरोक्त आचार्य कोण ?" नवभारत डिसेंबर १९८०.
४) प्रा. निपाणीकर रा पां. : महानुभाव पंथाचे अवैदिकत्व–एक पुनर्विचार, नवभारत, जानेवारी १९८१.
५) लीळाचरित्र, उत्तरार्ध, लीळा क्र. ५८ सं. डॉ. वि. भि. कोलते.
६) लीळाचरित्र, उत्तरार्ध, लीळा क्र. १६८.
७) लीळाचरित्र, उत्तरार्ध, लीळा क्र. ६२७.

रा. श्री. संपादक, नवभारत यांस,

एप्रिल ८१ च्या अंकातील श्री. आ. ह. साळुंखे यांचा लोकायतदर्शन : सिंधुसंस्कृती ते विसावे शतक हा लेख वाचला. सिंधुसंस्कृती व आर्य यांच्या बद्दलची नेहमीची विधाने त्यांनी केली आहेत. आर्य नावाचा एक लोकसमूह होता व तो भटक्या होता असा एखादा उल्लेख त्यांनी वेदवाङ्मयातून वा जमाच्या कोणत्याही प्राचीन वाङ्मयातून काढून दाखवावा अशी माझी त्यांना विनंती आहे.

— नी. र. वऱ्हाडपांडे

सार-संकलन

देश

शंभर वर्षांपूर्वी

१४ एप्रिल १८८१ ह्या तारखेच्या 'धि टाईम्स ऑफ इंडिया'मध्ये 'मुंबईचे एकेश्वरवादी' या मथळचाखाली पुढील वृत्तांत प्रसिद्ध झाला होता.

"प्रार्थनासमाजाच्या वार्षिक उत्सवाच्या प्रसंगी मुंबईच्या एकेश्वरवाद्यांनी पार पाडलेल्या कार्यक्रमाचे वर्णन आमच्या मुंबईच्या वार्ताहराने पाठविले आहे. रविवार, २७ मार्च रोजी भोजन आयोजित करण्यात आले होते. त्याच्यात सत्तर ते ऐंशी व्यक्तींनी भाग घेतला. आमचा वार्ताहरम्‍ हणतो, "दहा वर्षांपूर्वी असे काही घडू शकेल, असे कुणाला स्वप्नातही खरे वाटले नसते. (वार्ताहराचे हे भाष्य अर्थात जातिभेदाच्या आणि सोवळचाओवळचाच्या कल्पनांशी संबंधित आहे.) भोजनाचा लाभ घेतलेल्या व्यक्तींच्या नावांची यादी तुम्हाला पाठविता आली असती, तर बरे झाले असते असे मला वाटते. मला मिळाली तर ती तुमच्याकडे पाठविण्याचा प्रयत्न मी करीन. आर्यसमाजाचे काही सभासद भोजनात सहभागी झाले होते. दुपारी रा. रा. वामन आबाजी मोडक यांनी पुराणांतील काही वचने वाचून दाखविली आणि त्यांचा अर्थ सांगितला. त्यानंतर धर्माविषयी चर्चा झाली. स्थानिक आर्यसमाजाचे अध्यक्ष रा. ब. हरि देशमुख यांनी संध्याकाळची प्रार्थना चालविली. सोमवारी स्त्रियांची सभा भरविण्यात आली. 'स्त्रियांची कर्तव्ये' ह्या विषयावर एका स्त्रीने मराठीत निबंध वाचून दाखविला. त्यानंतर रा. मोडक यांनी त्यांना उद्देशून भाषण केले. आपले मित्र भाई अमृतलाल बोस यांना त्यांनी जमलेल्या स्त्रियांना चार शब्द सांगावेत अशी विनंती करण्यात आली. ती मान्य करून त्यांनी तसे केले. संध्याकाळी कीर्तन झाले. रा. भांडारकर कीर्तनकार होते आणि त्यांच्यासमवेत इतर सहाजण होते. कीर्तन पुरे चार तास चालले. मोक्षासाठी भक्ती हाच एकमेव मार्ग आहे असा समारोप रा. भांडारकर यांनी केला. तुकारामाच्या क्षमाशील आणि प्रेममय वृत्तीचे उदाहरण त्यांनी आपल्या म्हणण्याच्या समर्थनादाखल दिले. कीर्तन अतिशय छान झाले आणि त्याचा सर्वांवर ठसा उमटला. पाचशेपेक्षा अधिक गृहस्थ आणि शंभराहून अधिक स्त्रिया यांनी हे कीर्तन एकाग्रतेने ऐकले. रविवारी, तीन तारखेला भाई अमृतलाल यांनी मंदिरात उपासना चालविली "ईश्वर आणि त्याचे भक्त" हृया विषयावर त्यांनी प्रवचन केले."

नियोजनाची फळे

भारतीय आर्थिक नियोजन पूर्णपणे फसले आहे असा निराशेचा सूर सर्वत्र ऐकू येतो. ह्या पार्श्वभूमीवर, योजना आयोगाने प्रसिद्ध केलेल्या सहाव्या योजनेच्या (१९८०–८५) उपोद्घातात भारतातील आजवरच्या आर्थिक नियोजनातून जे आर्थिक लाभ झाले आहेत त्यांचा घेतलेला आढावा, उपयुक्त आणि आश्वासक ठरेल.

पहिली भारतीय पंचवार्षिक योजना एप्रिल १९५१ मध्ये सुरू करण्यात आली. तिच्यामध्ये "जीवनमान उंचावणे आणि अधिक संपन्न आणि विविधतापूर्ण जीवन जगण्याच्या नव्या संधी खुल्या करणे" असे नियोजनाच्या उद्दिष्टाचे स्थूल वर्णन करण्यात आले होते. नंतरच्या काळात हे उद्दिष्ट अधिक नेमकेपणे मांडण्यात आले. आर्थिक वाढ, आधुनिकीकरण, आर्थिक स्वावलंबन आणि सामाजिक न्याय अशी आर्थिक नियोजनाची साध्ये मुक्रर करण्यात आली. ही साध्ये गाठण्यात आपण किती प्रगती केली आहे?

१९०० ते १९४४–४५ ह्या काळखंडात भारताच्या राष्ट्रीय उत्पन्नाची सरासरी वार्षिक वाढ १.२ टक्के एवढी होती. शेतीचे उत्पन्न जवळजवळ स्थिरावल्यासारखे झाले होते. त्याची वार्षिक वाढ ०.३ टक्के ह्या वेगाने होत होती आणि औद्योगिक उत्पन्नातील वाढ वार्षिक २ टक्के या वेगाने होत होती. ह्या पार्श्वभूमीवर १९५१–७९ या काळात राष्ट्रीय उत्पन्नाची वाढ वार्षिक ३.५ टक्के या वेगाने झाली. शिवाय १९४५ मध्ये एकंदर उत्पादनातील शेतीच्या उत्पादनाचा भाग ५९ टक्के होता. १९७९ मध्ये तो ४१ टक्के इतका खाली आला. कारण १९५१–७९ ह्या काळात शेतीच्या उत्पादनाची वार्षिक वाढ २.७ टक्के होती, तर औद्योगिक उत्पादनाची वाढ ६.१ टक्के एवढी होती.

औद्योगीकरण झपाट्याने तर वाढलेच; पण शिवाय त्याच्यात विविधताही आली. कापड-उद्योग हा भारतातील अत्यंत महत्त्वाचा पारंपरिक उद्योग होता. एकंदर औद्योगिक उत्पादनातील त्याचा भाग नियोजनापूर्वी ४७ टक्के होता. तो आता केवळ २० टक्के आहे. उलट अभियांत्रिकी-उद्योगाचे उत्पादन ह्या काळात तिपटीने वाढले. भारताची एकंदर उत्पादन-व्यवस्था आता अधिक विविधतापूर्ण, स्वावलंबी आणि आधुनिक आहे.

भारतीय नियोजनाविषयी नेहमी ऐकू येणारी एक तक्रार अशी, की प्रत्येक पंचवार्षिक योजनेला ठरविलेली लक्ष्ये गाठण्यात अपयश आले. दुसऱ्या पंचवार्षिक योजनेच्या बाबतीत असे म्हणता येईल, की तिची उद्दिष्टे जवळजवळ गाठण्यात आली होती आणि ही तक्रार यथार्थ नाही असे म्हणता येऊ नये एवढ्या प्रमाणातच काय ते अपयश तिला आले. तिसऱ्या आणि चवथ्या योजनेला आलेले अपयश खूपच होते. पण पहिल्या योजनेचे लक्ष्य जरी २.१ टक्के वार्षिक वाढ एवढे होते, तरी प्रत्यक्षात झालेली वाढ ३.६ टक्के एवढी होती. पाचव्या योजनेने एकंदर अंतर्देशीय उत्पादनाची वाढ ४.४ टक्के करावी हे लक्ष्य स्वीकारले होते; पण प्रत्यक्षात ही वाढ ५.२ टक्के या वेगाने झाली.

पाचव्या योजनेच्या काळखंडात लोकांकडून झालेली बचत आणि भांडवलसंचय यांच्यांत लक्षणीय वाढ झाली. ह्या काळखंडात सरकार आणि लोक यांच्याकडून भांडवलाची जेवढी गुंतवणूक झाली, तेवढी पूर्वीच्या कोणत्याही सलग पाच वर्षांच्या काळात झाली नव्हती. शिवाय पाचव्या योजनेच्या काळखंडात पूर्वी गुंतविलेल्या भांडवलाचा वापर अधिक कार्यक्षम रीतीने होऊ लागला. चवथ्या योजनेच्या काळखंडात उत्पादनाच्या प्रत्येक एककासाठी ५.९ एवढे भांडवल खर्ची पडत होते. पाचव्या योजनेच्या काळात हे प्रमाण उत्पादनाच्या एका एककासाठी ३.९ खर्ची भांडवल एवढे सुधारले.

पाचव्या योजनेने साधलेली एक महत्त्वाची गोष्ट म्हणजे शेतीच्या आधुनिकीकरणाच्या दिशेने केलेली प्रगती. पाटाखाली असलेल्या जमिनीच्या एकंदर लागवडीखालील जमिनीशी असलेल्या प्रमाणात अगोदरच्या २३ वर्षांत जेवढी सुधारणा झाली होती, जवळजवळ तेवढीच सुधारणा पाचव्या योजनेच्या काळात झाली. खतांचा वापर खूपच वाढला आणि भातशेती आणि गव्हाची शेती यांच्या क्षेत्रामध्ये बहुप्रसव, संकरित जातींच्या क्षेत्रात झपाट्याने वाढ झाली. शिवाय या योजनेच्या काळात आपल्या निर्यात व्यापारात झालेल्या वाढीचा वेग जागतिक निर्यात व्यापारात झालेल्या वाढीच्या वेगाएवढा होता. पूर्वी हा वेग जागतिक वेगाच्या १/८ ते १/२ एवढा असे.

नियोजनाचे मुख्य अपयश सामाजिक न्यायाच्या आणि दारिद्र्यनिर्मूलनाच्या क्षेत्रात आहे. दारिद्र्यरेषेखाली जगणाऱ्या ५० टक्के लोकांची झालेली सुधारणा नगण्य आहे आणि सर्वांत गरीब असलेल्या लोकांचा थर घेतला, म्हणजे सर्वांत खालचा ३० टक्के लोकांचा थर घेतला, तर त्याच्या परिस्थितीत अजिबात सुधारणा झालेली नाही. प्रत्येक कुटुंब वस्तूंचे किती सेवन करते ह्यावर त्याचे रहाणीमान ठरते. तेव्हा प्रत्येक कुटुंबाच्या सेवनाच्या प्रमाणात वार्षिक वाढ किती होते ह्यावरून लोकांचे रहाणीमान कोणत्या वेगाने सुधारत आहे हे समजून येते. स्वातंत्र्योत्तर काळात दर कुटुंबाच्या सेवनामध्ये झालेली वाढ वर्षाला १.१ टक्का ह्या वेगाने झाली आहे. शिवाय गावात जी एकंदर मालमत्ता आणि उत्पादनसाधने असतात, त्यांचा केवळ दोन टक्के एवढा भाग सर्वांत तळाच्या ३० टक्के लोकांच्या हातांत असतो. प्रत्येक दिवशी २.१ कोटी माणसे काम शोधीत असतात. पण त्यांना काम मिळत नाही. ही ग्रामीण भागातील बेकारी आहे. शहरी भागात १९८१ च्या सुरवातीला १ कोटी ६० लक्ष माणसे 'एम्प्लॉयमेंट एक्स्चेंज' च्या कार्यालयात बेकार म्हणून नोंदली गेली होती. न नोंदलेले बेकार वेगळेच.

बेकारीची समस्या ही आर्थिक नियोजनाने सोडवायची मुख्य समस्या आहे; हे नियोजनापुढील मुख्य आव्हान आहे. पण ह्या क्षेत्रातच त्याचे अपयश सर्वांत गडद आहे. १९८०–८५ या काळात होणाऱ्या भांडवली गुंतवणुकीमुळे ३ कोटी ४० लक्ष नोकऱ्या निर्माण होतील असा नियोजन आयोगाचा अंदाज आहे. पण ज्या गृहीतकृत्यांवर तो आधारला आहे, ती संशयास्पद आहेत.

बेकारी हटविण्यासाठी म्हणून जे कार्यक्रम हाती घेण्यात आले आहेत, ते रेटायला लागणारी राजकीय

इच्छाशक्ती क्षीण आहे ही मुख्य अडचण आहे. "कामासाठी अन्न" ही जी योजना होती, तिचे आता "राष्ट्रीय ग्रामीण रोजगार कार्यक्रम" असे नाव ठेवण्यात आले आहे. पण ह्या कार्यक्रमासाठी जे ३०० कोटी रुपये बाजूला काढून ठेवण्यात आले होते ते कमी करून ही रक्कम आता निम्म्यावर आणून ठेवण्यात आली आहे आणि तिच्यासाठी केंद्रीय साठ्यातून गहू पुरविण्याचे थांबविण्यात आले आहे. पाच एकर किंवा कमी जमिनीचे मालक असलेले अल्पभूधारक हे ग्रामीण लोकसंख्येच्या ७२ टक्के एवढे आहेत आणि त्यांच्याकडे असलेली जमीन एकंदर जमिनीच्या फक्त $\frac{1}{4}$ एवढी आहे. शेतीच्या सुधारलेल्या तंत्रांमुळे त्यांच्या परिस्थितीत फार सुधारणा होईल असे दिसत नाही.

आपल्या योजनाकारांपुढे असलेली शृंगापत्ती अशी आहे. जलद आर्थिक वाढ साधायची असेल, तर संघटीत क्षेत्रामध्ये अधिक गुंतवणूक केली पाहिजे. पण मग बेकारी निर्मूलनाच्या कार्यक्रमासाठी पुरेशी तरतूद करता येणार नाही. आणि आर्थिक वाढीचे फायदे काही प्रमाणात गरिबांच्या पदरात आपोआप पडतील असे मानता येत नाही, हे आतापर्यंतच्या अनुभवाने दाखवून दिले आहे.

परदेश

चिनी कम्युनिस्ट पक्षातील घडामोडी

१९७६ मध्ये माओनंतर त्यांचे राजकीय वारस म्हणून हुआ गुफेंग हे मान्य आणि स्थिर झाले आहेत असे वाटत होते. चिनी कम्युनिस्ट पक्षाने त्यावेळी स्वीकारलेली मध्यवर्ती आणि बहुमान्य भूमिका अशी मांडता येईल : माओ यांनी ज्या आत्यंतिक क्रांतिवादाचा पुरस्कार केला होता, त्याला आता बाजूला सारला पाहिजे आणि 'चार आधुनिकीकरणां'चा कार्यक्रम हाती घेतला पाहिजे." ही भूमिका जरी त्यावेळी सर्वसाधारणपणे सर्वमान्य ठरली होती, तरी विशिष्ट प्रश्नांच्या बाबतीत नेतृत्वामधील वेगवेगळ्या गटांत खूपच मतभेद होते. हे प्रश्न जसे आर्थिक आणि राजकीय स्वरूपाचे होते, तसे सत्तेच्या वाटपाविषयीचेही होते. ह्या मतभेदांमधून पक्षामध्ये जो अंतर्गत कलह उभा राहिला, तो मुख्यतः हुआ गुफेंग यांचा गट आणि डेंग शिओपिंग यांचा गट या दोन गटांमधील होता. १९७६ ते १९७८ ह्या काळात हुआ यांचा गट पक्षाच्या मध्यवर्ती, बहुमान्य भूमिकेचे प्रतिनिधित्व करीत होता. डेंग–गटाशी तडजोड न करणे आणि त्याला सत्तेत भागी न देणे हे हुआ यांचे धोरण होते. परंतु ह्यात त्यांना अधिकाधिक अपयश येत गेले आणि १९७८ पासून पक्षातील सर्वसाधारण मत डेंग–गटाकडे हळूहळू झुकत गेले.

पण ह्या कालखंडात पक्षात जो मतभेद, बेबनाव तणाव आणि स्पर्धा होती त्या सान्याचे वर्णन केवळ या दोन गटांतील कलह असे एकेरी पद्धतीने करता येणार नाही. हुआ गटामध्ये तीन उपगट होते. एक स्वतः हुआ यांचा गट. ह्याचे लेबल 'जे असेल ते' गट असे पडले होते. ह्या लेबलाचे मूळ हुआ यांच्या एका विधानात आहे. "अध्यक्ष माओ यांनी जे काही धोरण ठरविले असेल, त्याचे आम्ही नेटाने रक्षण करू. अध्यक्षांनी ज्या काही सूचना दिल्या असतील, त्यांचे आम्ही अढळपणे पालन करू." दुसरा गट 'पेट्रोल' गट म्हणून ओळखण्यात येत असे. ह्याच्यात मुख्यतः अर्थशास्त्रज्ञ आणि तंत्रज्ञ यांचा भरणा आहे. चीनचे माजी पंतप्रधान शाउ एन् लाय यांच्या कारकीर्दीत सांस्कृतिक क्रांतीच्या कालखंडात चिनी अर्थव्यवस्था चालविण्याचे कठीण काम यांनी केले आणि चीनने तेल-उद्योगात जी प्रगती साधली आहे तिचे श्रेय ह्या गटाला देण्यात येते. शासनव्यवस्थेत ह्या गटाचे स्थान भक्कम आहे आणि पक्षामध्ये असलेले आपले स्थानही त्याने टिकवून धरले आहे. तिसरा उपगट ये जिनायिंग यांचा 'ज्येष्ठ राजकारणी' मंडळीचा गट. ह्याचे चार सभासद पोलिटब्यूरोचे सदस्य आहेत आणि ये हे स्वतः पोलिटब्यूरोच्या अंतर्गत स्थायी समितीत आहेत. ते सर्व पक्षाच्या मध्यवर्ती समितीचे सभासद आहेत आणि ये हे ह्या समितीचे उपाध्यक्ष आहेत. हा उपगट हुआ यांचा पाठिराखा आहे असे मानण्यात येत असले, तरी त्याने मधूनमधून डेंग यांनाही साहाय्य केले आहे असे आढळून येते. उदा. १९७६ मध्ये डेंग यांना पक्षशुद्धीच्या मोहिमेत वगळण्यात आल्यानंतर त्यांना ये यांनीच गुआंगडाँग प्रांतात संरक्षण दिले होते. पंतप्रधान शाउ एन् लाय ह्यांच्या पत्नी डेंग यिंगशाओ ह्या, ह्या उपगटाच्या सदस्य आहेत. 'निर्माओकरणा'च्या धोरणाला ह्या उपगटाचा विरोध आहे.

डेंग यांना पाठिंबा देणाऱ्या गटातही तीन उपगट आहेत. एक स्वतः डेंग यांचा उपगट. चिनी कम्युनिस्ट पक्षाचे सेक्रेटरी जनरल हुआ याओबांग आणि ज्येष्ठ उपाध्यक्ष वान लि हे डेंग यांचे मागपासून असलेले सहचर ह्या उपगटाचे सदस्य आहेतच. झाओ झियांग– सध्याचे पंतप्रधान– आणि संरक्षणमंत्री गेंग बायाओ हेही ह्या उपगटाचे सदस्य म्हणून ओळखण्यात येतात. डेंग, हुआ आणि झाओ हे पोलिटब्यूरोच्या अंतर्गत स्थायी समितीचे सभासद आहेत आणि ह्या उपगटाचे आणखी पाच सदस्य सबंध पोलिटब्यूरोचे सभासद आहेत.

दुसऱ्या उपगटाचे नेतृत्व चेन युन यांच्याकडे आहे. हेही अंतर्गत पॉलिटब्यूरोचे सभासद आहेत आणि उपपंतप्रधान आहेत. माओ यांच्या प्रेरणेने जी महान उडी मारण्यात आली होती, तिच्यामुळे निर्माण झालेल्या अवस्थेतून आर्थिक घडी बसविण्याचे काम यांनी केले होते. सध्या ते सांस्कृतिक क्रांती-मुळे आवश्यक झालेली आर्थिक डागडुगी करण्यात गुंतले आहेत. ह्या कामात याओ यिलिन आणि बो यिबो ह्या दोन उपपंतप्रधानांचे साहाय्य होत आहे. याओ यिलिन हे योजना आयोगाशी संबंधित असलेले मंत्री आहेत आणि चीनचे आर्थिक प्रश्न आणि चिनी अर्थव्यवस्थेतील उणीवा यांच्याविषयीचा तपशीलवार अहवाल त्यांनी पीपल्स नॅशनल कॉंग्रेसच्या स्थायी समितीला सादर केला होता. बो यिबो हे राज्य यंत्रनिर्मिती उद्योग आयोगाविषयी जबाबदार असलेले मंत्री आहेत आणि सध्याच्या परिस्थितीत हे अत्यंत महत्त्वाचे स्थान आहे. याओ आणि बो हे दोघेही पक्षाच्या मध्यवर्ती समितीचे सभासद आहेत आणि याओ हे पक्षाच्या सचिवालयाचे सदस्य व पक्षाच्या मध्यवर्ती समितीच्या कार्यालयाचे प्रमुख आहेत.

तिसरा उपगट म्हणजे पेंग झेन गट. पेंग झेन हे पेकिंगचे पूर्वीचे महापौर आहेत. त्यांच्यावर माओ यांची इतराजी होती आणि म्हणून त्यांना बाजूला सारण्यात आले होते. आता डेंग यांच्याबरोबर त्यांचीही पुनःस्थापना झाली आहे. पेंग यांच्यावर माओ यांची इतराजी होणे अटळ होते हे १९५७ साली त्यांनी केलेल्या पुढील विधानांपासून दिसून येईल :

" आपण नेहमीच आणि पूर्णपणे बरोबर असतो असे स्टालिनला वाटत असे. ह्याचा परिणाम असा झाला की त्याचा... चक्काचूर करण्यात आला... सर्व माणसे चुका करतात; महत्त्व असते ते ह्या चुका केवढ्या आहेत आणि त्यांचे स्वरूप काय आहे ह्याला. आपल्या पक्षाचे जे स्वयंसेवक (काडर्स) आहेत, ती सर्व पक्षाची हत्यारे आहेत. कॉ. माओ झेडॉंग यांच्यासारख्या हत्याराचा अधिक चांगला वापर कसा करता येईल हा प्रश्न आहे. "

चीनमध्ये आज जे वादंग माजले आहे ते ह्या भिन्न प्रवृत्तींच्या गटांमधील कलहाच्या संदर्भात, आणि माओ यांच्या सिद्धांतांच्या आणि विशेषतः सांस्कृतिक क्रांतीच्या पार्श्वभूमीवर. माओ ह्यांचे व्यक्तिमत्त्व प्रचंड होते आणि त्यांनी चीनला आपल्या मागून फरफटत नेले. माओ यांनी पुरस्कारलेल्या निरंतर क्रांतीच्या सिद्धांताप्रमाणे पाहता "सांस्कृतिक क्रांती"चा भडका मधूनमधून उडवून जनतेची, सरकारची आणि पक्षाची क्रांतीची प्रेरणा लखलखीत आणि धारदार राखणे अटळ ठरते. माओ यांच्या परिभाषेत जनतेचे प्रमुख शत्रू हे 'भांडवलशाही–रस्तावाले' असतात. चार आधुनिकीकरणांचा पुरस्कार करणारे धोरण ज्या पक्षधुरीणांनी स्वीकारले आहे, त्यांनाही जनतेचे शत्रू कोण हे जनतेला दाखवून द्यावे लागते. आणि हे दाखवून देण्याचा सर्वांत परिणामकारक मार्ग म्हणजे एक लेबल निर्माण करणे आणि चिकटविणे. हे बनविण्यात आलेले लेबल म्हणजे 'डावेवादी'. मान्य कम्युनिष्ट परिभाषेतील हा शब्द आहे. परंतु 'डावी' विचारसरणी माओच्या सिद्धांतांशी विरोधी आहे, हे दाखवून देणे सोपे नाही. उलट माओशी पूर्णपणे फारकत घेणेही आजच्या राजवटीला शक्य नाही; कारण तिची विधिमान्यता (लेजिटिमसी) माओ यांची वारसदार असण्यावर आधारलेली आहे. या परिस्थितीत प्रत्यक्षपणे किंवा अप्रत्यक्षपणे माओ यांचे मातीचे पाय जनतेला दाखवून देणे हाच एक मार्ग उपलब्ध आहे.

अनुक्रमणिका

अनुक्रमणिका

हे मासिक पां. गो. आपटे यांनी दी प्राज्ञ प्रेस, ३१५ गंगापुरी, वाई येथे छापून मे. पुं. रेगे यांनी प्राज्ञपाठशाळा मंडळ, वाई यांचेकरिता तेथेच प्रसिद्ध केले.